A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

Atena Editora
Ano 2025

A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

Atena
Editora
Ano 2025

O conteúdo da obra e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Os manuscritos nacionais foram previamente submetidos à avaliação cega por pares, realizada pelos membros do Conselho Editorial desta editora, enquanto os manuscritos internacionais foram avaliados por pares externos. Ambos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino

Autor: André Ricardo Randazzo Gomes
Revisão: O autor
Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Maiara Ferreira
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo
A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino / André Ricardo Randazzo Gomes. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2025.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-3371-2
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.712252803

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225-1274. 2. Filosofia ocidental medieval. 3. Ética. I. Gomes, André Ricardo Randazzo. II. Título.

CDD 189.4

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

Para fins desta declaração, o termo 'autor' será utilizado de forma neutra, sem distinção de gênero ou número, salvo indicação em contrário. Da mesma forma, o termo 'obra' refere-se a qualquer versão ou formato da criação literária, incluindo, mas não se limitando a artigos, e-books, conteúdos on-line, acesso aberto, impressos e/ou comercializados, independentemente do número de títulos ou volumes. O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação à obra publicada; 2. Declara que participou ativamente da elaboração da obra, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final da obra para submissão; 3. Certifica que a obra publicada está completamente isenta de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

PREFÁCIO

Neste livro, eu faço três estudos sobre a virtude da prudência, tal como concebida por Tomás de Aquino. O primeiro é sobre a noção de fim na questão 47 do Tratado da Prudência. O segundo é sobre as virtudes intelectuais superiores à prudência. E o terceiro é sobre a prudência adquirida. O segundo e o terceiro são inéditos, mas o primeiro foi anteriormente publicado: A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47, *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, p. 31-43. Espero que estes estudos sejam úteis aos que desejam entender melhor Tomás de Aquino.

André Ricardo Randazzo Gomes

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

A PRUDÊNCIA E A NOÇÃO DE FIM NA SUMA DE TEOLOGIA, II-II, QUESTÃO 47

PRUDENCE AND THE NOTION OF END IN THE SUMMA THEOLOGIAE, II-II, QUESTION 47

Data de aceite: 02/01/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Nas últimas décadas, alguns autores se dedicaram ao estudo da noção do fim natural na ética de Tomás de Aquino. Neste artigo, pretendo contribuir para a compreensão do pensamento de Tomás de Aquino a respeito do fim natural na ética, realizando uma tarefa que parece não ter sido realizada ainda: fazendo uma leitura bem próxima e ordenada do texto da questão do Tratado sobre a Prudência que trata da prudência em si mesma, a questão 47. A minha interpretação deste texto não será totalmente nova, mas espero que tenha o mérito de mostrar que a questão 47 é uma síntese do pensamento de Tomás sobre o fim natural na ética, ou seja, que ela contém todas as principais teses de Tomás sobre tal assunto. O artigo terá duas partes básicas: primeiro, apresentarei a minha leitura da questão 47, destacando toda elaboração que Tomás faz sobre a noção de fim; e, segundo, indicarei e discutirei o que terei encontrado como as principais teses de Tomás a respeito dessa noção.

PALAVRAS-CHAVE: Prudência; Fim; Primeiros Princípios; Ética.

ABSTRACT: In the last decades, some authors have dedicated themselves to the study of the notion of natural end in the ethics of Thomas Aquinas. In this article, I intend to contribute to the understanding of the thought of Thomas Aquinas regarding the natural end in ethics, accomplishing a task that does not seem to have been made yet: by doing a very close and ordered reading of the text of the question of the Treatise on Prudence that treats of prudence in itself, question 47. My interpretation of this text will not be new, but I hope that it will have the merit of showing that question 47 is a synthesis of the thought of Thomas about the natural end in ethics, that is, that it contains all the main theses of Thomas about such a subject. The article will have two basic parts: first, I will present my reading of question 47, highlighting every elaboration that Thomas makes about the notion of end; and second, I will indicate and discuss what will have been found as the main theses of Thomas regarding this notion.

KEYWORDS: Prudence; End; First Principles; Ethics.

1 | INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, alguns autores se dedicaram ao estudo da noção do fim natural na ética de Tomás de Aquino. Citarei aqui cinco autores pertinentes. O estudo mais recente é o livro de Dominic Farrell, chamado "Os fins das virtudes morais e os primeiros princípios da razão prática em Tomás de Aquino"[1]. Este autor afirma que pretende estudar as fundações cognitivas da razão prática e das virtudes morais. A deliberação é a determinação racional dos meios, especificações ou constituintes a serem buscados para alcançar algum fim. Qualquer ato particular de deliberação não inicia, mas é iniciado pelo fim que age como seu ponto de partida. Para que a deliberação seja benéfica e a virtude seja possível, precisamos saber quais são os nossos fins.

Outro autor é Scott MacDonald, com o artigo "Fundações na ética de Tomás de Aquino"[2]. Ele começa dizendo que Tomás de Aquino, de várias maneiras, gosta de fundações, e no campo da ética ele também postula primeiros princípios. Entretanto, o fundacionalismo de Tomás de Aquino a respeito do raciocínio prático pode ser facilmente mal entendido. Alguns estudiosos costumam supor que o fundacionalismo de Tomás de Aquino sobre o raciocínio prático permite postular uma teoria moral ou uma teoria da lei natural que tem fundações densas (*thick*), isto é, que tem princípios morais substantivos, autoevidentes, objetivos e universais, a partir dos quais toda a moralidade pode ser derivada. Porém, alguns fundacionalismos são mais leves (*thinner*) do que outros, e MacDonald pretende argumentar que o fundacionalismo de Tomás de Aquino sobre o raciocínio prático é do tipo leve e é mais leve do que certos estudiosos supõem.

MacDonald diz que seu artigo é um tipo de resposta a um artigo escrito por um terceiro autor, Terence Irwin, em "A razão prática dividida: Tomás de Aquino e seus críticos"[3]. Segundo MacDonald, Irwin não faz parte dos estudiosos que atribuem um fundacionalismo denso a Tomás de Aquino, mas, em vez disso, Irwin conclui que Tomás é pego em um conflito entre um fundacionalismo denso e um fundacionalismo leve a respeito do raciocínio prático. Irwin não apresenta o conflito assim, mas apresenta um conflito entre uma deliberação de escopo amplo e uma deliberação de escopo restrito. Ou seja, Irwin afirma que algumas características da teoria moral de Tomás levam Tomás a sustentar que a deliberação tem escopo amplo, mas outras características dessa teoria moral levam Tomás a sustentar que a deliberação tem escopo restrito. MacDonald rejeita a conclusão de Irwin, mas reconhece que a análise de Irwin é útil por colocar os problemas em foco.

Um quarto autor é Thomas Hibbs, que escreveu o artigo "Princípios e prudência: O aristotelismo da consideração de Tomás de Aquino sobre o conhecimento moral"[4]. Hibbs

1 FARRELL, Dominic. *The ends of the moral virtues and the first principles of practical reason in Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.

2 SCOTT, MacDonald. Foundations in Aquinas's ethics. *Social Philosophy and Policy*, Volume 25, Issue 1, January 2008, pp. 350-367.

3 IRWIN, Terence. Practical reason divided: Aquinas and his critics, in: CULLITY, Garret and GAUT, Berys (ed.), *Ethics and practical reason*. New York: Oxford University Press, 1997, pp. 189-214.

4 HIBBS, Thomas. Principles and prudence: The Aristotelianism of Thomas's account of moral knowledge. *The New*

diz que alguns estudiosos apresentam uma interpretação da teoria moral de Tomás de Aquino em que esta teoria diverge da teoria moral de Aristóteles e se assemelha mais a teorias morais modernas, na medida em que Tomás afirma que uma teoria moral pode ser constituída como um esquema dedutivo em que conclusões mais particulares são deduzidas de primeiros princípios universais e autoevidentes, que são os preceitos da lei natural, assim como se faz nas ciências teóricas. Hibbs, então, pretende mostrar a base aristotélica de concepção de Tomás sobre a lei, e que aquela interpretação é errônea. Segundo Hibbs, Tomás é moderadamente cético a respeito do estatuto epistemológico dos preceitos da lei natural. Ademais, Hibbs conclui que a consideração de Tomás sobre a lei é apenas um fragmento de um todo maior e que a teoria de Tomás sobre as virtudes, principalmente a prudência, completa a base da teoria moral de Tomás.

E um quinto autor é Daniel Mark Nelson, com o livro “A prioridade da prudência: virtude e lei natural em Tomás de Aquino e as implicações para a ética moderna”[5]. Nelson pretende usar Tomás como uma fonte para desenvolver uma ética da virtude centrada na prudência. Entretanto, um obstáculo a isso é que Tomás costuma ser visto como a figura mais proeminente na tradição da lei natural. De acordo com essa interpretação comum, Tomás ensina que o conhecimento moral é obtido através da apreensão da lei moral natural, e que a prudência permite aplicar a lei natural a casos particulares, e que as demais virtudes cardeais (justiça, fortaleza e temperança) apenas motivam o agente a agir de acordo com a lei natural. Contra isso, Nelson irá argumentar que Tomás ensina que o conhecimento moral depende primeiramente e sobretudo da prudência operando de acordo com as demais virtudes cardeais e que a lei natural funciona apenas para explicar o raciocínio moral em vez de guiá-lo.

No meu presente artigo, pretendo contribuir para a compreensão do pensamento moral de Tomás a respeito do fim natural na ética, realizando uma tarefa que nenhum dos autores acima considerados realizou: fazendo uma leitura bem próxima e ordenada do texto da questão do Tratado sobre a Prudência que trata da prudência em si mesma, a questão 47. A minha interpretação deste texto não será totalmente nova, mas espero que tenha o mérito de mostrar que a questão 47 é uma síntese do pensamento de Tomás sobre o fim natural na ética, ou seja, que ela contém todas as principais teses de Tomás sobre tal assunto. O artigo terá duas partes básicas: primeiro, apresentarei a minha leitura da questão 47, destacando toda elaboração que Tomás faz sobre a noção de fim (e colocando em negrito toda ocorrência da palavra “**fim**” ou “**fins**”); e, segundo, indicarei o que terei encontrado como as principais teses de Tomás a respeito dessa noção, e discutirei apenas algumas dúvidas que surgem diretamente do texto e não todas as dúvidas que os estudiosos levantam. Ao final, farei minhas considerações finais.

Scholasticism, volume 61, issue 3, 1987, pp. 271-284.

5 NELSON, Daniel Mark. *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics.* University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.

2 I A QUESTÃO 47: SOBRE A PRUDÊNCIA EM SI MESMA

O Tratado sobre a Prudência encontra-se na Segunda Parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia*[6]. Ele tem quatro partes: (1ª) nas questões de 47 a 51, trata-se da própria virtude da prudência; (2ª) na questão 52, do dom do conselho, correspondente a ela; (3ª) nas questões de 53 a 55, dos vícios opostos a ela; e (4ª) na questão 56, dos preceitos relativos a ela. Quanto à primeira parte do tratado, a questão 47 trata da prudência em si mesma, ao passo que as questões de 48 a 51 tratam das partes da prudência. Examinemos, portanto, a questão 47.

Como ensina Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento[7], o texto da questão 47 pode ser dividido em quatro partes, da seguinte maneira: (1ª) os artigos de 1 a 5 visam a apresentar uma definição da prudência, (2ª) os artigos de 6 a 9 procuram estabelecer a atividade própria da prudência, (3ª) os artigos de 10 a 12 buscam determinar as espécies de prudência, e (4ª) os artigos de 13 a 16 versam sobre os sujeitos da prudência, as causas da prudência e a perda da prudência.

A primeira parte da questão 47 apresenta uma definição da prudência da seguinte maneira: os artigos de 1 a 3 abordam o que é genérico na prudência, ao passo que os artigos 4 e 5 tratam do que é específico nela. Estabelece-se que a prudência reside na razão (artigo 1), mais exatamente na razão prática (artigo 2), conhece os singulares (artigo 3), é uma virtude no sentido próprio (artigo 4), e é uma virtude especial ou distinta (artigo 5).

O artigo 1 determina que a prudência reside na razão, mas ele considera uma objeção (a 3ª) que afirma que ela reside no apetite, pois Aristóteles diz que, na arte, é melhor errar voluntariamente, mas, na prudência e nas virtudes, é pior errar voluntariamente, e as virtudes morais, incluindo a prudência, residem no apetite, ao passo que a arte reside na razão. Em resposta a esta objeção, Tomás explica[8] que a prudência não consiste apenas no conhecimento racional, mas também na aplicação à ação, que é o **fim** da razão prática.

O artigo 2 estabelece que a prudência reside na razão prática, mas ele considera uma objeção (a 1ª) que diz que a prudência reside na razão especulativa, pois a razão especulativa é onde reside a sabedoria, e uma passagem bíblica diz que a sabedoria é prudência. Em resposta, Tomás afirma[9] que a sabedoria propriamente dita considera a causa mais elevada em todos os sentidos, mas a prudência também pode ser chamada de sabedoria em certo sentido, isto é, no gênero das coisas humanas, porque ela busca a causa mais elevada nesse gênero, e essa causa é o **fim** comum de toda a vida humana.

6 Citarei o texto em latim e, às vezes, o texto em português da seguinte edição: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5.* Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
7 NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. A prudência segundo santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62, 1993, pp. 365-385.
8 II-II, q. 47, a. 1, ad 3: "laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis".
9 II-II, q. 47, a. 2, ad 1: "sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia".

Uma outra objeção (a 3ª) diz que a prudência pode ser prática e também especulativa, pois ela é como a arte, e algumas artes (como as artes liberais) são especulativas. Em resposta, Tomás esclarece[10] que algumas artes liberais são especulativas, porque procedem por vias certas e determinadas, mas não pode haver prudência especulativa, pois a matéria da prudência é objeto de deliberação (conselho), no qual não há vias determinadas para alcançar o **fim**.

O artigo 3 explica que a prudência conhece os singulares. No corpo do artigo, Tomás afirma[11] que a prudência tem não apenas um conhecimento racional, mas também faz uma aplicação à ação, que é o **fim** da razão prática, e toda ação é singular.

O artigo 4 esclarece que a prudência é uma virtude propriamente dita. Entretanto, uma objeção (a 2ª) diz que a prudência não é uma virtude propriamente dita, porque não há virtude na virtude, mas há virtude na arte, isto é, pode-se proceder com virtude nas artes. Em resposta, Tomás afirma[12] que a prudência e a arte são diferentes, pois a arte se ordena apenas a um **fim** particular (e não ao fim comum de toda a vida humana) e tem meios determinados para alcançar o **fim**.

No artigo 5, que afirma que a prudência é uma virtude distinta, não há elaboração sobre a noção de fim.

A segunda parte da questão 47 estuda a atividade própria da prudência da seguinte maneira: os artigos 6 e 7 delimitam essa atividade em relação às outras virtudes morais; assim, o artigo 6 explicita o que não compete à prudência, ao passo que o artigo 7, o que lhe cabe. O artigo 8 trata de seu ato principal, o comando. E o artigo 9 enfoca a modalidade de seu ato próprio, a solicitude.

O artigo 6 estabelece que a prudência não determina o fim para as virtudes morais. O *sed contra* diz:

> O Filósofo diz que "a virtude moral torna reta a intenção do **fim**, a prudência, os meios ordenados ao fim". Portanto, não compete à prudência determinar o **fim** às virtudes morais, mas somente dispor dos meios.[13]

O corpo do artigo é o seguinte:

> O **fim** das virtudes morais é o bem humano. Ora, o bem da alma humana é estar conformada à razão, como mostra Dionísio. Portanto, é necessário que os **fins** das virtudes morais preexistam na razão. Assim como na razão especulativa há certos conhecimentos naturais, que pertencem ao intelecto,

---

10 II-II, q. 47, a. 2, ad 3: "Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III Ethic. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia".

11 II-II, q. 47, a. 3, corpo: "ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. [...] Operationes autem sunt in singularibus".

12 II-II, q. 47, a. 4, ad 2: "Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem".

13 II-II, q. 47, a. 6, sed contra: "Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quae ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem".

> e certos conhecimentos obtidos por meio daqueles, a saber, as conclusões que pertencem à ciência, assim também preexistem na razão prática algumas coisas como os princípios naturalmente conhecidos que são os **fins** das virtudes morais, porque o **fim**, no que se deve fazer, se tem como os princípios no conhecimento, como acima foi estabelecido. E certos conhecimentos estão na razão prática como conclusões; e são os conhecimentos relativos ao que é ordenado ao fim, aos quais chegamos a partir dos próprios **fins**. A prudência se refere a estes conhecimentos, pois ela aplica os princípios universais às conclusões particulares no que se deve fazer. Por isso, não pertence à prudência estabelecer o **fim** às virtudes morais, mas somente dispor os meios.[14]

De modo geral, o **fim** das virtudes morais é o bem humano. Mas o bem da alma humana é estar em conformidade com a razão. Logo, o **fim** das virtudes morais é estar em conformidade com a razão. Os **fins** das virtudes morais preexistem na razão prática e são naturalmente conhecidos. Mas a prudência apenas dispõe os meios e não os **fins**.

Entretanto, uma objeção (a 1ª) diz que a prudência determina o fim para as virtudes morais, pois a razão determina o fim para o apetite. Em resposta, Tomás afirma[15] que é a razão natural chamada sindérese que determina o **fim** para as virtudes morais. Uma outra objeção (a 3ª) diz que a prudência determina o fim para as virtudes morais, porque a prudência dirige e comanda as outras virtudes morais. Em resposta, Tomás afirma[16] que o **fim** pertence às virtudes morais, não como se elas o estabelecessem, mas porque elas tendem ao **fim** estabelecido pela razão natural (sindérese). A prudência presta ajuda a elas, preparando o caminho para elas, dispondo os meios. A prudência é mais nobre que as outras virtudes morais e as move. Porém, a sindérese move a prudência.

O artigo 7 determina que a prudência estabelece o meio nas virtudes morais. O corpo do artigo é o seguinte:

> A conformidade com a reta razão é o **fim** próprio de toda virtude moral; pois a intenção da temperança é que o homem não se afaste da razão por causa da concupiscência; do mesmo modo, a intenção da fortaleza é que ele não se afaste do reto julgamento da razão por causa do medo ou da audácia. E esse **fim** é imposto ao homem pela razão natural: ela dita a cada um agir de acordo com a razão. Mas como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão compete à disposição da prudência. Com efeito, ainda

---

14 II-II, q. 47, a. 6, corpo: “Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem”.

15 II-II, q. 47, a. 6, ad 1: “virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia”.

16 II-II, q. 47, a. 6, ad 3: “finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam”.

> que atingir o meio-termo seja o **fim** da virtude moral, no entanto este meio-termo não é encontrado senão pela reta disposição dos meios.[17]

O **fim** próprio de cada virtude moral consiste na conformidade com a reta razão. Este **fim** é determinado pela razão natural (sindérese), visto que ela dita que se deve agir segundo a razão. Entretanto, atingir o meio é o **fim** de uma virtude moral, mas este meio é encontrado pela reta disposição dos meios.

O artigo 8 explica que o ato principal da prudência é o comando. No corpo do artigo, Tomás afirma[18] que a reta razão do que deve ser feito tem três atos, que são deliberar, julgar e comandar, e o comando deve ser o ato principal, pois ele consiste em aplicar à ação o que foi deliberado e julgado, e isto é o que está mais próximo do **fim** da razão prática.

No artigo 9, que esclarece que a solicitude pertence à prudência, não há elaboração sobre a noção de fim.

A terceira parte da questão 47 trata das espécies de prudência da seguinte maneira: o artigo 10 determina que a prudência se estende ao governo da multidão; o artigo 11, que a prudência que visa o bem próprio é uma espécie diversa da prudência que visa o bem comum; e o artigo 12, que a prudência está nos súditos e nos governantes.

Nos artigos 10 e 12, não há elaboração sobre a noção de fim.

O artigo 11 estabelece que a prudência que visa o bem próprio é de uma espécie diversa da prudência que se estende ao bem comum. No corpo do artigo, Tomás argumenta[19] que isso é assim, porque a razão formal de tudo o que se ordena a um **fim** é tomada do próprio fim, e cada hábito tem um **fim** diverso, por isso a prudência que é ordenada ao bem próprio de um indivíduo é a prudência simplesmente dita, a prudência doméstica é a prudência que é ordenada ao bem comum da casa ou da família, e a prudência política é ordenada ao bem comum da cidade ou nação. Tomás também acrescenta[20] que, mesmo que um **fim** seja subordinado a outro, como o bem individual é subordinado ao bem da multidão, cada espécie de prudência continua sendo distinta, mas o hábito ordenado ao **fim** último é o imperante e comanda os outros hábitos.

---

17 II-II, q. 47, a. 7, corpo: Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur".

18 II-II, q. 47, a. 8, corpo: "Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae".

19 II-II, q. 47, a. 11, corpo: "species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni."

20 II-II, q. 47, a. 11, ad 3: "licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus."

A quarta parte da questão 47 versa sobre o que poderia ser chamado de condições existenciais da prudência: o seu sujeito, isto é, em quem ela se encontra (artigos 13 e 14), a sua origem, ou seja, se ela é natural (artigo 15), e como ela pode ser perdida (artigo 16).

O artigo 13 estabelece que a prudência não pode se encontrar nos pecadores. Tomás explica[21] que a prudência pode ser de três tipos. A primeira é a falsa prudência (ou prudência da carne), que dispõe bem de coisas que devem ser feitas em vista de um **fim** mau. A segunda é a prudência verdadeira, mas imperfeita, que visa um bem que não é o **fim** comum de toda a vida humana, mas apenas um **fim** particular, ou então que falha no ato do comando. E a terceira é a prudência verdadeira e perfeita, que delibera, julga e comanda bem a respeito do **fim** bom de toda a vida humana. A terceira não pode encontrar-se nos pecadores, a segunda é comum aos bons e aos maus, e a primeira só se encontra nos pecadores. Entretanto, Tomás considera uma objeção (a 2ª) que diz que a prudência pode se encontrar nos pecadores, porque a fé também pode se encontrar nos pecadores. Em resposta, Tomás afirma[22] que a fé consiste apenas em conhecimento, mas a prudência tem uma relação com o apetite reto. Para que se tenha apetite reto, é necessário que se tenha uma reta estimação sobre os **fins** das coisas operáveis, o que se adquire através dos hábitos das virtudes morais. Uma outra objeção (a 3ª) diz que a prudência pode se encontrar nos pecadores, porque muitos pecadores podem deliberar bem. Tomás responde[23] que os pecadores podem deliberar em vista de um **fim** mau ou de um bem particular, mas não em vista do **fim** de toda a vida, e não levam a deliberação a efeito.

No artigo 14, que determina que a prudência se encontra em todos os que têm a graça, não há elaboração sobre a noção de fim.

O artigo 15 estabelece que a prudência não está em nós naturalmente. O corpo do artigo é o seguinte:

---

21 II-II, q. 47, a. 13, corpo: "prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis".

22 II-II, q. 47, a. 13, ad 2: "fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus".

23 II-II, q. 47, a. 13, ad 3: "peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt".

Como está claro pelo que foi dito antes, a prudência inclui o conhecimento dos universais e também dos singulares que se devem fazer, aos quais o homem prudente aplica os princípios universais. Quanto, pois, ao conhecimento universal, é a mesma razão para a prudência e para a ciência especulativa. Porque uma e outra conhecem naturalmente os primeiros princípios universais, conforme se disse antes; com a diferença de que os princípios comuns da prudência são mais conaturais ao homem; e como diz o Filósofo: "a vida especulativa é melhor que a humana". Mas, os princípios universais posteriores, seja da razão especulativa, seja da razão prática, não são naturais. São descobertos pela experiência, ou pela instrução.

Quanto ao conhecimento particular daquilo que é objeto da ação, é necessário distinguir de novo. Pois a ação tem relação ou com o **fim** ou com os meios. Ora, os **fins** retos da vida humana são determinados. Por isso, pode haver inclinação natural com respeito a esses **fins**; como foi dito precedentemente, que alguns, por disposição natural, possuem certas virtudes que os inclinam para os **fins** retos, e, portanto, possuem por natureza também um reto julgamento relativo a esses **fins**. Mas, os meios para realizar o **fim** nas coisas humanas não são determinados; eles se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. E, porque a inclinação da natureza é sempre para algo determinado, um tal conhecimento não pode ser inato por natureza nos homens. Todavia um homem pode ser naturalmente mais apto que outro para discernir esses meios, como acontece também para as conclusões das ciências especulativas. Portanto, dado que a prudência não tem por objeto os **fins**, mas os meios em vista do fim, como se viu acima, ela também não é natural no homem.[24]

Os primeiros princípios universais da prudência são conhecidos naturalmente, mas os princípios universais posteriores não são naturais, mas são adquiridos pela experiência ou pela instrução. O conhecimento particular das ações tem relação com o **fim** ou com os meios. Os **fins** retos da vida humana são determinados, e pode haver inclinação natural a respeito deles. Mas os meios são variáveis, e não pode haver conhecimento natural desses meios. Como a prudência versa sobre os meios e não sobre os **fins**, a prudência não vem da natureza. Tomás também esclarece que nos animais há modos determinados de alcançar um **fim**, mas no homem isso não se dá, pois a razão humana conhece universais e se estende a infinitos singulares.

24 II-II, q. 47, a. 15, corpo: "Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis".

No artigo 16, que explica que a prudência não pode ser perdida por esquecimento, a não ser em certo sentido, não há elaboração sobre a noção de fim.

3 I AS TESES DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE A NOÇÃO DE FIM

Posso resumir em oito teses o que Tomás afirma sobre o fim na questão 47. Algumas teses repetem de alguma maneira outras, mas eu as deixarei distintas para facilitar a localização delas no texto de Tomás. As teses são as seguintes:

1ª) O fim da razão prática é a aplicação à ação (artigo 1, ad 3; artigo 3, corpo; artigo 8, corpo).

2ª) O fim buscado pela prudência é o fim comum de toda a vida humana, que é a causa mais elevada no gênero dos atos humanos (artigo 2, ad 1; artigo 13, corpo).

3ª) Comparação entre a prudência e a arte: a arte se ordena apenas a um fim particular e tem meios determinados de alcançar o fim, ao passo que a prudência se ordena ao fim comum de toda a vida humana e não tem meios determinados de alcançar o fim, visto que sua matéria é objeto de deliberação (artigo 2, ad 3; artigo 4, ad 2).

4ª) A prudência não determina o fim para as virtudes morais. O que determina o fim para as virtudes morais é a razão natural chamada sindérese. O fim das virtudes morais é estar em conformidade com a razão. Os fins das virtudes morais preexistem na razão prática e são naturalmente conhecidos. O fim pertence às virtudes morais, não como se elas o estabelecessem, mas porque elas tendem ao fim estabelecido pela razão natural (sindérese). A prudência presta ajuda a elas, preparando o caminho para elas, dispondo os meios. A prudência é mais nobre que as outras virtudes morais e as move. Porém, a sindérese move a prudência (artigo 6).

5ª) A prudência estabelece o meio nas virtudes morais. Atingir o meio é o fim de uma virtude moral, mas este meio é encontrado pela reta disposição dos meios (artigo 7).

6ª) As espécies de prudência se distinguem segundo os fins diversos, que são o bem próprio, o bem da casa e o bem da cidade (artigo 11).

7ª) Os pecadores podem deliberar em vista de um fim mau ou de um bem particular, mas não em vista do fim comum de toda a vida humana, e não levam a deliberação a efeito (artigo 13).

8ª) Os primeiros princípios universais da prudência são conhecidos naturalmente, mas os princípios universais posteriores não são naturais, mas são adquiridos pela experiência ou pela instrução. Os fins retos da vida humana são determinados, e pode haver inclinação natural a respeito deles. Mas os meios são variáveis, e não pode haver conhecimento natural desses meios. Como a prudência versa sobre os meios, ela não vem da natureza (artigo 15).

A maioria das teses é clara. Porém, podem surgir algumas dúvidas. Uma primeira dúvida seria sobre a primeira tese e a segunda, lidas em conjunto: como se pode entender

que a prudência verse ao mesmo tempo sobre ações, que são sempre singulares, e sobre o fim comum de toda a vida humana, que parece ser algo universal? Tomás oferece uma resposta a essa dificuldade no Tratado sobre a Lei, I-II, q. 90, a. 2, ad 2, onde fala sobre a relação entre os atos humanos e o bem comum: "as ações são certamente da ordem do particular, mas aqueles particulares podem referir-se ao bem comum, não certamente pela comunidade do gênero ou da espécie, mas pela comunidade da causa final, enquanto o bem comum se diz fim comum".

No entanto, a maior ocorrência de dúvidas se dá sobre a quarta tese, a quinta e a oitava, sobretudo quando lidas em conjunto. Uma primeira dúvida seria: qual é a diferença entre usar o termo "fim" no singular e o termo "fins" no plural? Em resposta, posso dizer que Tomás usa o termo "fim" no singular para se referir ao seguinte fim: agir ou estar em conformidade com a razão, que é um primeiro princípio da razão prática, ou seja, da razão natural chamada sindérese. Ademais, cada virtude moral tem um fim próprio, isto é, a justiça tende ao bem justo, a fortaleza tende ao bem irascível, e a temperança tende ao bem concupiscível. Cada virtude moral tende a ser determinada pela razão quanto ao seu bem próprio. E quando Tomás usa o termo "fins" no plural, ele se refere aos fins de todas as virtudes morais em geral.

Uma segunda dúvida seria: o que Tomás quer dizer ao afirmar, primeiro, que o fim é determinado para as virtudes morais pela razão natural chamada sindérese, e, depois, que atingir o meio é o fim de uma virtude moral? Essa dúvida também ocorre a respeito da seguinte frase de Tomás, I-II, q. 66, a. 3, ad 3: "a prudência dirige as virtudes morais não só na escolha dos meios, mas também na predeterminação do fim. Ora, o fim de cada virtude moral é alcançar o meio-termo em sua matéria própria e esse meio-termo é precisamente determinado pela reta razão da prudência". Em resposta, posso dizer que o fim de cada virtude moral pode ser considerado de dois modos: (1) como determinado, ou (2) como variável. Como determinado, o fim é estabelecido pela razão natural chamada sindérese, que versa sobre princípios universais naturais. E como variável, o fim é estabelecido pela reta razão chamada prudência, que versa sobre meios que são, por natureza, variáveis e particulares. As virtudes morais, por si mesmas, não estabelecem nem o fim determinado que é estabelecido pela sindérese, nem o fim variável que é estabelecido pela prudência, elas apenas os recebem. Para que as virtudes morais possam tender ao fim determinado que é estabelecido pela sindérese, elas precisam da ajuda da prudência, que estabelece os fins variáveis, também chamados de meios, aos quais elas também tendem. Portanto, quando Tomás afirma que "a prudência dirige as virtudes morais não só na escolha dos meios, mas também na predeterminação do fim", ele quer dizer que a prudência faz duas coisas a respeito dos mesmos meios variáveis: ela os escolhe e ela os determina.

4 | CONCLUSÃO

Eu gostaria de concluir fazendo duas observações sobre a prudência e a noção de fim. A primeira observação é sobre a posição de Tomás de Aquino sobre a comparação entre a prudência e o fim último do homem. Na *Suma Contra os Gentios* (livro 3, capítulo 35)[25], Tomás propõe quatro argumentos para demonstrar que "a felicidade última do homem não está no ato da prudência". O primeiro argumento diz que esta tese é demonstrada, na medida em que se vê que o ato da prudência refere-se apenas ao que pertence às virtudes morais; porém, a felicidade última do homem não está nos atos das virtudes morais, porque, entre várias razões, as virtudes morais têm por fim serem moderadas pela razão em relação a outras coisas, como as paixões e as coisas exteriores, e assim a razão não é aperfeiçoada em si mesma, o que seria requerido para a felicidade última. O segundo argumento afirma que, para que o ato da prudência seja a felicidade última, ele deveria ter por objeto coisas necessárias ou perfeitíssimas; entretanto, ele tem por objeto apenas coisas operáveis e contingentes. O terceiro argumento diz que a tese se comprova, porque o que se ordena a outra coisa não pode ser a felicidade última do homem; mas a prudência é ordenada a outra coisa, de dois modos: ordena-se ao fim da operação, e ordena-se aos meios variáveis, pelos quais o homem se ordena a tal fim. E o quarto argumento afirma que a felicidade última do homem é incomparável com os atos dos animais irracionais; mas alguns animais participam de certo modo da prudência; logo, a felicidade última do homem não consiste nos atos da prudência.

Ainda no livro 3 da *Suma Contra os Gentios*, Tomás exclui várias coisas que parecem constituir a felicidade última do homem. Tais coisas são: o ato da vontade, os prazeres da carne, as honras, a glória, as riquezas, o poder mundano, os bens do corpo, os sentidos, a operação da arte, o conhecimento geral de Deus que muitos têm, o conhecimento de Deus adquirido por demonstração, o conhecimento de Deus pela fé, e o conhecimento das substâncias separadas. Por isso e por outras razões, Joseph Buckley defende, em seu livro sobre o fim último do homem[26], que "o homem não tem nenhum fim último concreto e determinado na ordem natural". Ele afirma que o princípio moral, "devemos sempre agir segundo a reta razão", é o único princípio universal absoluto na ordem psicológica natural. O outro princípio, "o bem deve ser feito e o mal, evitado", se reduz àquele primeiro. E o outro princípio, "o homem deve sempre agir de acordo com a sua natureza", também se reduz ao primeiro. Na ordem natural, nenhum fim concreto e determinado satisfaz completamente e terminalmente o homem.

A segunda observação é sobre uma certa pergunta que Tomás faz na *Suma de Teologia* (I-II, q. 57, a. 5): a prudência é uma virtude necessária ao homem? Tomás responde que "a prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem". É necessário haver na razão alguma virtude que a aperfeiçoe para proceder com

25 AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS-EST, 1996.
26 BUCKLEY, Joseph. *Man's last end*. With a foreword by Reginald Garrigou-Lagrange. New York: Herder Book, 1949.

acerto em relação aos meios variáveis. A prudência é necessária ao homem não só para que ele seja bom, mas também para que ele viva bem. Entretanto, uma objeção diz que não é preciso que um homem tenha pessoalmente a prudência, mas basta que ele siga os conselhos dos que a têm. Em resposta, Tomás afirma que “quando o homem faz o bem não pela própria razão, mas levado pelo conselho de outrem, sua obra ainda não é totalmente perfeita”; “portanto, se o bem é feito, não o é absolutamente bem, que é viver bem”.

Portanto, embora o ato da prudência não constitua a felicidade última do homem, é necessário ter a prudência – segundo Tomás de Aquino.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS-EST, 1996.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BUCKLEY, Joseph. *Man’s last end*. With a foreword by Reginald Garrigou-Lagrange. New York: Herder Book, 1949.

FARRELL, Dominic. *The ends of the moral virtues and the first principles of practical reason in Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.

HIBBS, Thomas. Principles and prudence: The Aristotelianism of Thomas’s account of moral knowledge. *The New Scholasticism*, volume 61, issue 3, 1987, pp. 271-284.

IRWIN, Terence. Practical reason divided: Aquinas and his critics, in: CULLITY, Garret and GAUT, Berys (ed.), *Ethics and practical reason*. New York: Oxford University Press, 1997, pp. 189-214.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. A prudência segundo santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62, 1993, pp. 365-385.

NELSON, Daniel Mark. *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.

SCOTT, MacDonald. Foundations in Aquinas’s ethics. *Social Philosophy and Policy*, Volume 25, Issue 1, January 2008, pp. 350-367.

AS VIRTUDES INTELECTUAIS SUPERIORES À PRUDÊNCIA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

THE INTELLECTUAL VIRTUES SUPERIOR TO PRUDENCE ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

Data de aceite: 02/01/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Para Tomás de Aquino, existem cinco virtudes intelectuais, que ele enumera baseando-se em Aristóteles: sabedoria, ciência, intelecto, prudência e arte. E ele classifica as três primeiras como especulativas e mais nobres que as duas últimas, que são práticas. Neste artigo, examinarei como Tomás de Aquino concebe que as virtudes intelectuais especulativas são mais nobres que a prudência e como elas exercem sobre a prudência tal superioridade. Ao que parece, Tomás não explica em detalhe como a ciência, em particular, exerce sua superioridade sobre a prudência. Porém, existem textos importantes na *Suma de Teologia* que indicam como a sabedoria e a sindérese (isto é, o intelecto dos princípios práticos) exercem sua superioridade sobre a prudência. Em uma primeira seção, exporei os textos sobre a superioridade da sabedoria, e, em uma segunda seção, exporei e comentarei os textos sobre a superioridade da sindérese. E então, concluirei propondo três possibilidades de interpretação sobre a superioridade da sabedoria.
PALAVRAS-CHAVE: Prudência; Sabedoria; Sindérese; Virtudes Intelectuais.

ABSTRACT: For Thomas Aquinas, there are five intellectual virtues, which he enumerates based on Aristotle: wisdom, science, intellect, prudence and art. And he classifies the first three as speculative and nobler than the latter two, which are practical. In this article, I will examine how Thomas Aquinas conceives that the speculative intellectual virtues are nobler than prudence and how they exercise on prudence such superiority. As it seems, Thomas does not explain in detail how science, in particular, exercises its superiority on prudence. However, there are important texts in the *Summa Theologiae* which indicate how wisdom and synderesis (that is, the intellect of the practical principles) exercise their superiority on prudence. In a first section, I will expound the texts about wisdom's superiority, and, in a second section, I will expound and comment the texts about synderesis's superiority. And then, I will conclude proposing three possibilities of interpretation about wisdom's superiority.
KEYWORDS: Intellectual Virtues; Prudence; Synderesis; Wisdom.

1 I INTRODUÇÃO

Na *Suma de Teologia*[1] (I-II, q. 57), Tomás de Aquino trata das virtudes intelectuais, que, baseando-se em Aristóteles, ele afirma serem as seguintes: sabedoria, ciência, intelecto, prudência e arte. E ele classifica a sabedoria, a ciência e o intelecto como virtudes intelectuais especulativas, e a prudência e a arte como virtudes intelectuais práticas. Em outro lugar da *Suma de Teologia* (I-II, q. 66), Tomás trata da igualdade das virtudes, ou seja, da comparação entre as virtudes quanto à nobreza de cada uma. E ali ele estabelece que as virtudes intelectuais especulativas são mais nobres que as virtudes intelectuais práticas. Neste artigo, pretendo examinar como Tomás concebe que as virtudes intelectuais especulativas são mais nobres que a prudência e como elas exercem sobre a prudência tal superioridade.

Existem alguns autores que tratam das cinco virtudes intelectuais de acordo com Tomás de Aquino[2]. Entretanto, há uma autora que trata das virtudes intelectuais e das relações que podem existir entre elas, segundo Tomás de Aquino[3]. Este último estudo, que é uma tese doutoral, interessa muito ao meu propósito. Ele possui nove capítulos. O primeiro capítulo é uma introdução, o segundo fala da virtude em geral, o terceiro aborda as virtudes intelectuais em geral, o quarto discorre sobre as virtudes morais em geral. O quinto capítulo trata das relações entre as virtudes intelectuais: as relações entre o intelecto e a ciência; entre o intelecto, a ciência e a sabedoria; entre o intelecto e a prudência; entre a ciência e a arte; e a ordem hierárquica das virtudes. O sexto capítulo aborda as relações entre as virtudes morais. O sétimo trata das inter-relações entre as virtudes intelectuais especulativas e as virtudes morais. Esse capítulo é dividido em cinco partes: a primeira é uma introdução, a segunda é sobre a independência das virtudes intelectuais especulativas e da virtude moral em si, a terceira é sobre a dependência que a virtude moral tem das virtudes intelectuais especulativas na ordem da especificação, a quarta é sobre a dependência que as virtudes intelectuais especulativas têm da virtude moral na ordem do exercício, e a quinta é sobre a relação especial entre as virtudes intelectuais especulativas e a virtude da temperança. O oitavo capítulo fala das inter-relações entre a virtude da arte e a virtude moral. E o nono apresenta um resumo e as conclusões.

A parte que mais me interessa é o sétimo capítulo, terceira parte. Entretanto, ali a autora conclui que a sabedoria e a ciência têm apenas uma potencialidade para ajudar e influenciar as virtudes morais, incluindo a prudência. Ao que parece, Tomás não explica em detalhe como a ciência, em particular, exerce sua superioridade sobre a prudência. Porém, existem textos importantes na *Suma de Teologia* que indicam como a sabedoria e

1 Usarei: AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

2 Ver BRENNAN, Rose Emmanuella. *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*. Palo Alto: Pacific Books, 1941; e SELLÉS, Juan Fernando. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

3 HOLLENBACH, Mary William. *The intellectual and moral virtues and their various relationships*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1959.

a sindérese exercem sua superioridade sobre a prudência. Aristóteles conhece a virtude do intelecto dos princípios especulativos, mas desconhece a sindérese, que Tomás conhece como a virtude do intelecto dos princípios práticos[4]. Assim, em uma primeira seção, exporei os textos sobre a superioridade da sabedoria. E, em uma segunda seção, exporei e comentarei os textos sobre a superioridade da sindérese, que se encontram no Tratado da Prudência[5].

Ao final, não precisarei acrescentar considerações sobre a sindérese, pois o meu tratamento dela na segunda seção deverá ser suficiente. No entanto, procurarei propor três possibilidades de interpretação sobre a superioridade da sabedoria sobre a prudência.

2 | AS VIRTUDES INTELECTUAIS ESPECULATIVAS COMO VIRTUDES MAIS NOBRES

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 2, pergunta-se: são apenas três os hábitos intelectuais especulativos, a saber, a sabedoria, a ciência e o intelecto? Tomás responde na afirmativa. Porém, em resposta a uma objeção, ele acrescenta que essas três virtudes não se distinguem por igual razão, mas segundo determinada ordem, como acontece com um todo potencial, onde uma parte é mais perfeita que outra, como, por exemplo, a alma racional é mais perfeita que a alma sensitiva, e esta, mais que a vegetativa. Desse modo é que a ciência depende do intelecto, como de um princípio superior, e ambos dependem da sabedoria como de um princípio supremo, visto que ela contém em si tanto o intelecto quanto a ciência, enquanto é capaz de julgar as conclusões das ciências e os princípios delas[6].

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 3, pergunta-se: as virtudes morais são superiores às intelectuais? Tomás responde na negativa. Em resumo, ele argumenta que as virtudes podem ser consideradas de acordo com a sua espécie ou de acordo com o seu exercício (ou ato). E a nobreza de uma virtude pode ser considerada de modo absoluto ou sob certo aspecto. A virtude absolutamente mais nobre é aquela cuja espécie é mais nobre. Mas a espécie de uma virtude é tomada do seu objeto, e o objeto mais nobre torna mais nobre uma virtude. Assim, as virtudes intelectuais são absolutamente mais nobres que as virtudes morais, pois o objeto (universal) das virtudes intelectuais é mais nobre que o objeto

4 Sobre a sindérese, pode-se ver: ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

5 Quanto à relação entre a sindérese e a prudência, seguirei a interpretação de: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, p. 31-43. Sobre esse assunto, pode-se ver também: FARRELL, Dominic. *The ends of the moral virtues and the first principles of practical reason in Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012; e BRADY, Ryan J. *Conforming to right reason: On the ends of the moral virtues and the roles of prudence and synderesis*. Steubenville: Emmaus Academic, 2022.

6 *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 2, ad 2: Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

(particular) das virtudes morais. Porém, as virtudes morais são mais nobres sob certo aspecto, isto é, quanto ao exercício (ou ato), pois elas movem as outras potências ao ato.

Entretanto, uma objeção (a 1ª) argumenta que o que é mais necessário e mais permanente é melhor. Mas as virtudes morais são "mais permanentes que as próprias disciplinas" (*Ética a Nicômaco*, l. 1, c. 10), ou seja, que as virtudes intelectuais, e são também mais necessárias à vida humana. Logo, elas têm preeminência sobre as virtudes intelectuais. Em resposta, Tomás afirma que as virtudes morais são mais permanentes que as virtudes intelectuais, porque são praticadas nas coisas que pertencem à vida comum. Mas é claro que os objetos das disciplinas, que são necessários e invariáveis, são mais permanentes que os objetos das virtudes morais, que são coisas particulares a serem feitas. E o fato de as virtudes morais serem mais necessárias à vida humana não prova que sejam mais nobres em sentido absoluto, mas apenas sob certo aspecto. As virtudes intelectuais especulativas, como não se ordenam a outra coisa como o útil se ordena ao fim, são mais dignas. E isso acontece porque por elas começa de algum modo em nós a felicidade, que consiste no conhecimento da verdade[7].

E na *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, pergunta-se: a sabedoria é a maior das virtudes intelectuais? No *sed contra*, Tomás declara que a sabedoria é como "a cabeça" das virtudes intelectuais (*Ética a Nicômaco*, l. 6, c. 7)[8]. E em seguida, ele afirma que a grandeza específica de uma virtude é considerada a partir do seu objeto. Mas o objeto da sabedoria é a causa suprema, ou seja, Deus (como se diz no início da *Metafísica*), que assim tem precedência sobre os objetos de todas as virtudes intelectuais. E como pela causa se julgam os efeitos, e pela causa superior, as causas inferiores, segue-se que a sabedoria julga e ordena todas as outras virtudes intelectuais e é arquitetônica em relação a elas[9].

Entretanto, a primeira objeção argumenta que quem comanda é maior que o comandado. Mas parece que a prudência comanda a sabedoria, pois ela predetermina quais disciplinas devem existir nas cidades, e quais e até que ponto cada um deve aprendê-las (*Ética a Nicômaco*, l. 1, c. 1). E tal é a política, que pertence à prudência (*Ética a Nicômaco*, l. 6, c. 7). Logo, como a sabedoria é uma das disciplinas, segue-se que a prudência é maior que a sabedoria. Em resposta, Tomás diz que, como a prudência versa sobre coisas humanas e a sabedoria versa sobre a causa suprema, é impossível que a prudência seja

7 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 3, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum, quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

8 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, s.c.: Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

9 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, co.: Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio Metaphys. Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

virtude maior que a sabedoria, "a menos que o homem seja o que de maior há no mundo" (*Ética a Nicômaco*, l. 6, c. 7). Portanto, a prudência não comanda a sabedoria, mas ao contrário, como diz Paulo (1Cor 2,15): «é o homem espiritual que julga tudo e ele mesmo não é julgado por ninguém». Pois não cabe à prudência ocupar-se com as coisas mais altas, que são o objeto da sabedoria. Mas ela comanda aquilo que se ordena à sabedoria, indicando como se há de chegar a esta. Logo, nisso a prudência ou a política está a serviço da sabedoria, pois conduz a ela, preparando-lhe o caminho, como o porteiro ao rei[10].

A segunda objeção argumenta: é da razão da virtude ordenar o homem à felicidade, pois a virtude é a "disposição do que é perfeito para o ótimo" (*Física*, l. 7, c. 3). Mas a prudência é a reta razão das ações que devem ser feitas, pelas quais o homem é levado à felicidade. Porém, a sabedoria não considera tais atos humanos. Logo, a prudência é virtude maior que a sabedoria. Em resposta, Tomás diz que a prudência considera os meios pelos quais se chega à felicidade, mas a sabedoria considera o objeto mesmo da felicidade, que é o mais elevado na ordem inteligível. E se fosse perfeita a consideração da sabedoria a respeito de seu objeto, a felicidade perfeita consistiria nesse ato. Porém, como o ato da sabedoria nesta vida é imperfeito em relação ao seu objeto principal que é Deus, por isso ele constitui um começo ou uma participação da felicidade futura. E assim a sabedoria está mais próxima da felicidade do que a prudência[11].

A terceira objeção argumenta que, quanto mais perfeito é o conhecimento, maior ele é. Mas podemos ter conhecimento mais perfeito das coisas humanas, objeto da ciência, do que das coisas divinas, objeto da sabedoria (segundo a distinção feita por Agostinho em *Sobre a Trindade*, c. 14), visto que as coisas divinas são incompreensíveis, como se lê em Jó (36,26): "Deus é tão grande que supera a nossa ciência". Logo, a ciência é uma virtude maior que a sabedoria. Em resposta, Tomás afirma que "um conhecimento é preferível a outro ou porque é de coisas mais nobres, ou porque é mais certo" (*Sobre a Alma*, l. 1, c. 1). Portanto, se as matérias se igualarem em bondade e nobreza, será maior a virtude que oferecer mais certeza. Mas a menos certa e ligada a coisas mais elevadas e maiores é preferível à que é mais certa e ligada a coisas inferiores. Por isso, é importante poder saber algo das coisas celestes, ainda que por uma razão débil e provável (como se diz em *Sobre o Céu*, l. 2, c. 12). Ademais, «é mais agradável conhecer pouco de coisas mais nobres do que saber muito de coisas não nobres» (*Sobre as Partes dos Animais*, l.

---

10 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

11 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, ad 2: Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

1, c. 5). Portanto, a sabedoria, que versa sobre o conhecimento de Deus, não pode ser desfrutada perfeitamente pelo homem, sobretudo no estágio da vida presente, como se fosse propriedade sua, porque "isso é exclusivo de Deus" (*Metafísica*, l. 1, c. 2). Mas esse pequeno conhecimento que se pode ter de Deus pela sabedoria é preferível a qualquer outro saber[12].

A quarta objeção argumenta: o conhecimento dos princípios é mais digno que o das conclusões. Mas a sabedoria, como as demais ciências, tira conclusões a partir de princípios indemonstráveis, que são objeto do intelecto. Logo, o intelecto é virtude maior que a sabedoria. Em resposta, Tomás afirma que a verdade e o conhecimento dos princípios indemonstráveis dependem do significado dos seus termos, pois sabendo o que é o todo e o que é a parte, imediatamente se sabe que o todo é maior que a parte. Mas conhecer o significado do ente e do não-ente, do todo e da parte, e de tudo o mais que se segue do ente, todos esses significados que são os termos constitutivos dos princípios indemonstráveis pertencem à sabedoria, porque o ente em comum é efeito próprio da causa mais alta, isto é, Deus. E por isso, a sabedoria não só faz uso dos princípios indemonstráveis, objeto do intelecto, concluindo a partir deles, como as outras ciências, mas também os julga e os defende contra os que os negam. Assim, segue-se que a sabedoria é virtude superior ao intelecto[13].

3 | A SINDÉRESE E A PRUDÊNCIA

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 6, pergunta-se: a prudência determina o fim para as virtudes morais? No *sed contra*, Tomás declara que "a virtude moral torna reta a intenção do fim, a prudência, os meios ordenados ao fim" (*Ética a Nicômaco*, l. 6, c. 13). Portanto, não compete à prudência determinar o fim às virtudes morais, mas somente dispor dos meios[14]. A seguir, ele afirma que o fim das virtudes morais é o bem humano. Mas o bem da alma humana é estar conformada à razão (como diz Dionísio em *Sobre os Nomes Divinos*,

12 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, ad 3: Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I de anima, una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus. Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde philosophus dicit, in II de caelo, quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I de partibus Animal., dicit quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

13 *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, ad 4: Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

14 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 6, s.c.: Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quae ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

c. 4). Portanto, é necessário que os fins das virtudes morais preexistam na razão. Assim como na razão especulativa há certos conhecimentos naturais, que pertencem ao intelecto, e certos conhecimentos obtidos por meio daqueles, a saber, as conclusões que pertencem à ciência, assim também preexistem na razão prática algumas coisas como os princípios naturalmente conhecidos que são os fins das virtudes morais, porque o fim, no que se deve fazer, é tido como o princípio no conhecimento especulativo. E certos conhecimentos estão na razão prática como conclusões, e são os meios ordenados ao fim, aos quais chegamos a partir dos próprios fins. A prudência versa sobre esses conhecimentos, pois ela aplica os princípios universais às conclusões particulares no que se deve fazer. Por isso, não pertence à prudência estabelecer o fim às virtudes morais, mas somente dispor os meios[15].

Comentário: cada virtude moral tem um fim próprio; por exemplo, a justiça visa a ser determinada pela razão nos assuntos da justiça, a fortaleza visa a ser determinada pela razão nos assuntos irascíveis, e a temperança visa a ser determinada pela razão nos assuntos concupiscíveis. E para cada virtude moral existe um fim correto que é natural, universal e determinado. Por exemplo, para a justiça existe o seguinte fim determinado: agir conforme a razão nos assuntos da justiça. Tais fins determinados não pertencem à prudência. O que pertence à prudência são os meios variáveis que se ordenam a tais fins determinados. Ademais, a prudência aplica os fins determinados e universais aos atos particulares, variáveis e operáveis.

No entanto, a primeira objeção argumenta que, como a prudência está na razão e a virtude moral está na potência apetitiva, parece que a prudência está para a virtude moral assim como a razão está para a potência apetitiva. Mas a razão determina o fim à potência apetitiva. Logo, também a prudência determina o fim às virtudes morais. Em resposta, Tomás diz que as virtudes morais recebem o seu fim da razão natural chamada sindérese e não da prudência[16].

Comentário: as virtudes morais recebem os seus fins naturais, universais e determinados da razão natural chamada sindérese.

Há uma segunda objeção, mas Tomás diz que a resposta para ela se inclui no que foi dito até aqui.

E a terceira objeção argumenta: é próprio da virtude, ou da arte, ou da potência, à qual pertence o fim, comandar as outras virtudes ou as outras artes às quais pertencem os meios ordenados ao fim. Mas a prudência dirige e comanda as outras virtudes morais. Logo, a

15 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 6, co.: Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

16 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 6, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta.

prudência estabelece o fim delas. Em resposta, Tomás afirma que o fim não pertence às virtudes morais, como se elas mesmas o estabelecessem, mas porque elas tendem ao fim estabelecido pela razão natural. Nisso são ajudadas pela prudência, que lhes prepara o caminho, dispondo os meios. Assim, resulta que a prudência é mais nobre que as outras virtudes morais e as move. Mas a sindérese move a prudência como o intelecto dos princípios move a ciência[17].

Comentário: a prudência é mais nobre que as virtudes morais, porque ela estabelece os meios racionais, particulares e variáveis para as virtudes morais. Para que as virtudes morais possam tender aos seus fins determinados que são estabelecidos pela sindérese, elas precisam ser determinadas pelos meios variáveis que são estabelecidos pela prudência. Porém, como os fins da sindérese são naturais, universais e determinados, a sindérese é mais nobre que a prudência, cujos meios são racionais, particulares e variáveis.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 7, pergunta-se: a prudência estabelece o meio nas virtudes morais? No *sed contra*, Tomás declara que a definição de virtude moral é que ela consiste no meio-termo determinado pela razão, como o sábio determinar[18]. Em seguida, ele diz que a conformidade com a reta razão é o fim próprio de toda virtude moral; pois a intenção da temperança é que o homem não se afaste da razão por causa da concupiscência; do mesmo modo, a intenção da fortaleza é que ele não se afaste do reto julgamento da razão por causa do medo ou da audácia. E esse fim é imposto ao homem pela razão natural, pois ela dita a cada um agir de acordo com a razão. Mas como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão compete à disposição da prudência. Ainda que atingir o meio-termo seja o fim da virtude moral, no entanto este meio-termo não é encontrado senão pela reta disposição dos meios[19].

Comentário: cada virtude moral recebe o seu fim natural, universal e determinado da sindérese. Por exemplo, a fortaleza recebe o seguinte fim universal: agir de acordo com a razão nos assuntos irascíveis, nos quais se devem evitar os extremos do medo e da audácia[20]. No entanto, é impossível alcançar tal fim universal sem a reta disposição dos meios variáveis, que encontram os meios-termos, e isso é feito pela prudência.

Há uma primeira objeção, mas Tomás diz que a resposta para ela se inclui no que

17 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 6, ad 3: Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

18 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 7, s.c.: Sed contra est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit.

19 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

20 “Deve-se agir de acordo com a razão”, esse é o primeiro princípio da razão prática, que é equivalente aos seguintes princípios: “O bem deve ser feito, e o mal, evitado”, “Deve-se agir conforme à natureza”, “Deve-se buscar o fim último em geral”. Sobre isso, ver: BUCKLEY, Joseph. *Man’s last end*. With a foreword by Reginald Garrigou-Lagrange. New York: Herder Book, 1949. Sobre o fim último em geral, ver: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Os seis tipos de bens no Tratado da Felicidade de Tomás de Aquino. *Thaumazein*, v. 16, n. 32, 2023, p. 25-41.

foi dito até aqui.

A segunda objeção argumenta: o que existe por si mesmo não parece proceder de nenhuma causa, mas ser ele a causa de si mesmo, porque se diz que cada um existe por sua causa. Mas convém por si à virtude moral ser o meio-termo, como consta em sua definição. Logo, a prudência não é causa do meio-termo nas virtudes morais. Em resposta, Tomás afirma que, assim como o agente natural faz que a forma exista na matéria, mas não faz que o que existe por si nela convenha à matéria, assim também a prudência estabelece o meio-termo nas paixões e ações, mas não faz que corresponda à virtude a procura do meio-termo[21].

Comentário: o meio-termo pode ser visto como um todo composto de forma e matéria. A forma é mais nobre do que a matéria. A forma vem da prudência, que faz a procura do meio-termo e o aplica à virtude moral, cujo papel é como o da matéria e consiste em receber o meio-termo racional.

E a terceira objeção argumenta que a prudência opera segundo o modo da razão. Mas a virtude moral tende ao meio-termo segundo o modo da natureza, como diz Túlio Cícero (*De Inventione*, l. 2, c. 53): "A virtude é um hábito conveniente à razão como uma natureza". Logo, a prudência não estabelece o meio-termo nas virtudes morais. Em resposta, Tomás diz que a virtude moral tende segundo o modo da natureza a atingir o meio-termo. Mas, como o meio-termo não se encontra do mesmo modo em todos os casos, a inclinação da natureza, que age sempre da mesma maneira, não basta para isso, e a razão da prudência é requerida[22].

Comentário: a natureza inclina cada virtude moral a receber o meio-termo. Porém, o meio-termo é variável e particular, e a natureza não predetermina que cada virtude moral o atinja sempre e do mesmo modo. Por isso, requer-se que a prudência, que versa sobre o que é variável e particular, determine racionalmente cada virtude moral.

E na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, pergunta-se: somos prudentes naturalmente? No *sed contra*, Tomás declara que "a virtude intelectual nasce e cresce principalmente pelo ensinamento. É por isso que ela requer experiência e tempo" (*Ética a Nicômaco*, l. 2, c. 1). Mas a prudência é uma virtude intelectual. Logo, não somos prudentes naturalmente, mas graças ao ensinamento e à experiência[23]. A seguir, Tomás afirma que a prudência inclui o conhecimento dos universais e também dos singulares que se devem fazer, aos quais o homem prudente aplica os princípios universais. Quanto ao conhecimento universal, é a mesma razão para a prudência e para a ciência especulativa. Pois uma e outra conhecem

21 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 7, ad 2: Ad secundum dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniant ea quae per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti.

22 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 7, ad 3: Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.

23 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, s.c.: Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

naturalmente os primeiros princípios universais, com a diferença de que os princípios comuns da prudência são mais conaturais ao homem. Mas os princípios universais posteriores, seja da razão especulativa, seja da razão prática, não são naturais, mas são descobertos pela experiência ou pela instrução[24].

Quanto ao conhecimento particular sobre aquilo em que consiste a operação, é necessário distinguir de novo. Pois a operação tem relação ou com o fim, ou com os meios. Mas os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, pode haver inclinação natural com respeito a esses fins; assim, alguns, por disposição natural, possuem certas virtudes que os inclinam para os fins retos e, portanto, possuem por natureza também um reto julgamento sobre esses fins. Mas os meios para realizar o fim nas coisas humanas não são determinados; eles se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. E como a inclinação da natureza é sempre para algo determinado, tal conhecimento não pode ser inato por natureza nos homens. Entretanto, um homem pode ser naturalmente mais apto que outro para discernir esses meios, como acontece também para as conclusões das ciências especulativas. Portanto, como a prudência não versa sobre os fins, mas sobre os meios, ela não é natural no homem[25].

Comentário: a prudência inclui o conhecimento prático universal e o conhecimento prático particular. O conhecimento universal se distingue em dois: o conhecimento dos primeiros princípios naturais e o conhecimento dos princípios posteriores. Os primeiros princípios pertencem à sindérese, que é mais conatural ao homem do que os primeiros princípios da ciência especulativa. E os princípios posteriores não são naturais, mas são descobertos pela experiência ou pela instrução, ou seja, são variáveis e constituem propriamente a prudência. O conhecimento particular também se distingue em dois: os fins e os meios. Os fins retos são naturais e determinados. Pode ocorrer que algumas pessoas sejam naturalmente mais inclinadas aos fins retos do que outras. Porém, os meios não são determinados, ou seja, não são naturais, mas são variáveis e diversificados. Esses meios não existem por natureza nas pessoas, embora algumas possam ser mais sagazes do que outras para discerni-los. O que pertence à prudência não são os fins retos, naturais e

24 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, co.: Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam.

25 *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, co.: Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

determinados, mas sim os meios variáveis, que não são conhecidos naturalmente.

4 | CONCLUSÃO

Estabeleçamos agora sete teses que são tomadas dos textos vistos na primeira seção deste artigo:

> 1) A sabedoria contém em si tanto o intelecto quanto a ciência, e é capaz de julgar as conclusões das ciências e os princípios delas.
>
> 2) A virtude mais nobre é aquela que tem o objeto mais nobre. As virtudes intelectuais especulativas são mais nobres que as virtudes morais, porque o seu objeto é universal, ao passo que o das virtudes morais é particular. Porém, as virtudes morais são mais nobres quanto ao exercício ou ato, pois elas movem as outras potências ao ato. As virtudes morais são mais permanentes e mais necessárias do que as virtudes intelectuais especulativas, mas não são mais nobres que estas últimas, a não ser quanto ao exercício ou ato.
>
> 3) A sabedoria é a maior das virtudes intelectuais, pois o seu objeto, que é Deus, ou seja, a causa suprema, é o mais nobre. Como pela causa se julgam os efeitos, e pela causa superior, as causas inferiores, segue-se que a sabedoria julga e ordena todas as outras virtudes intelectuais e é arquitetônica em relação a elas.
>
> 4) «É o homem espiritual que julga tudo e ele mesmo não é julgado por ninguém» (1Cor 2,15). A prudência versa sobre coisas humanas, e conduz à sabedoria, preparando o caminho para ela, como o porteiro ao rei.
>
> 5) A prudência considera os meios pelos quais se chega à felicidade, mas a sabedoria considera o objeto mesmo da felicidade e por isso está mais próxima da felicidade. No entanto, o ato da sabedoria nesta vida presente é imperfeito e constitui um começo ou uma participação da felicidade futura.
>
> 6) O conhecimento que podemos ter das coisas humanas é mais perfeito do que o conhecimento que podemos ter de Deus. Entretanto, o pequeno conhecimento que podemos ter de Deus pela sabedoria é preferível a qualquer outro saber.
>
> 7) A verdade e o conhecimento dos primeiros princípios dependem do significado dos seus termos, e conhecer o significado desses termos pertence à sabedoria. A sabedoria não só faz uso dos primeiros princípios, mas também tira conclusões a partir deles. Ademais, ela julga os primeiros princípios e os defende contra os que os negam.

Concentremo-nos agora na seguinte tese sobre a sabedoria, que podemos inferir das teses apresentadas acima: a sabedoria julga as conclusões das ciências e os princípios delas. Ademais, ela estuda o significado dos primeiros princípios das ciências e os defende contra os que os negam.

Para podermos refletir sobre a relação de superioridade que a sabedoria exerce

sobre a prudência, penso ser oportuno, em primeiro lugar, considerar a ordem adequada do aprendizado das ciências filosóficas, que Tomás apresenta no livro 6 de seu *Comentário à Ética a Nicômaco*[26]: a ordem apropriada do aprendizado é que os jovens aprendam, primeiro, as coisas que pertencem à lógica, porque a lógica ensina o modo de proceder da filosofia inteira. Segundo, eles devem aprender a matemática, que não requer experiência e não transcende a imaginação. Terceiro, as ciências naturais, as quais, embora não transcendam o sentido e a imaginação, requerem experiência. Quarto, as ciências morais, que requerem experiência e uma alma livre das paixões. Quinto, as ciências sapienciais e divinas, que transcendem a imaginação e requerem uma mente perspicaz[27].

Com isso, proponho três possibilidades de interpretação sobre a relação de superioridade da sabedoria sobre a prudência. Primeira possibilidade: a sabedoria é arquitetônica em relação à prudência. No entanto, no *Comentário à Metafísica*[28], não há nenhuma menção sobre o julgamento das conclusões apresentadas no *Comentário à Ética a Nicômaco*, nem sobre o julgamento e o significado dos primeiros princípios da sindérese, e nem sobre a defesa desses princípios contra os que os negam[29]. Assim, parece que, no *Comentário à Metafísica*, só há referência às funções da sabedoria que são realizadas sobre as ciências especulativas. Segunda possibilidade: a sabedoria é arquitetônica em relação à prudência. No entanto, a sabedoria só pode fazer o julgamento das conclusões do *Comentário à Ética a Nicômaco* e dos primeiros princípios da sindérese, e o estudo do significado desses princípios, e a defesa deles, desde que a sabedoria esteja unida à prudência, ou seja, desde que o sábio seja também prudente, tendo ele aprendido corretamente as ciências filosóficas na ordem apropriada que Tomás indicou no *Comentário à Ética a Nicômaco*[30]. Terceira possibilidade: a sabedoria é arquitetônica em relação à prudência. Entretanto, a sabedoria só pode realizar todas as suas funções, desde que esteja unida à prudência e também ao dom da sabedoria, que é um dos dons do Espírito Santo, visto que Tomás cita (na *Suma de Teologia*, I-II, q. 66, a. 5, ad 1, como foi visto acima) uma passagem bíblica para argumentar que a única pessoa que pode realizar as funções da sabedoria é aquela dotada da graça cristã.

Assim, embora a prudência não seja mais nobre que a sabedoria, ela é a "virtude

26 Consultei: AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger, foreword by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

27 *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 7, n. 1211: Therefore, the proper order of learning is that boys first be instructed in things pertaining to logic because logic teaches the method of the whole of philosophy. Next, they should be instructed in mathematics, which does not need experience and does not exceed the imagination. Third, in natural sciences, which, even though not exceeding sense and imagination, nevertheless require experience. Fourth, in the moral sciences, which require experience and a soul free from passions, as was noted in the first book. Fifth, in the sapiential and divine sciences, which exceed imagination and require a sharp mind.

28 Consultei: AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Translation and introduction by John P. Rowan, preface by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.

29 Harry Jaffa, em um detalhado estudo sobre o *Comentário à Ética a Nicômaco*, afirma encontrar nessa obra seis conceitos cuja autoria Tomás atribui a Aristóteles, mas que não pertencem realmente a Aristóteles, e um deles é o conceito de sindérese. Ver: JAFFA, Harry V. *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics.* Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

30 Para Tomás, aprender a *Ética a Nicômaco* é o mesmo que aprender a prudência. Sobre isso, ver: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral.* Ponta Grossa: Atena, 2024.

mais necessária à vida humana", como Tomás diz no texto da *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 5, que resumirei para finalizar este artigo. A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois ela consiste em viver bem, e viver bem consiste em agir bem. Agir bem não é apenas realizar um ato bom, mas realizá-lo por uma escolha correta. Para que a escolha seja correta, requerem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. A virtude moral dispõe o homem retamente ao fim devido, ao passo que a prudência aperfeiçoa a razão do homem para aconselhar e escolher os meios. Ademais, a prudência é necessária não só para que o homem venha a ser bom, como uma boa obra de arte, mas para que ele viva bem. Além disso, não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem. E enfim, a verdade do intelecto especulativo está na conformidade do intelecto com a coisa, mas a verdade do intelecto prático está na conformidade com o apetite reto, e essa conformidade não cabe nas coisas necessárias, mas apenas nas coisas contingentes; assim é necessária a prudência como a virtude do intelecto prático que versa sobre coisas que podem ser moralmente realizadas pelo homem.

REFERÊNCIAS

ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Translation and introduction by John P. Rowan, preface by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger, foreword by Ralph McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BRADY, Ryan J. *Conforming to right reason: On the ends of the moral virtues and the roles of prudence and synderesis*. Steubenville: Emmaus Academic, 2022.

BRENNAN, Rose Emmanuella. *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*. Palo Alto: Pacific Books, 1941.

BUCKLEY, Joseph. *Man's last end*. With a foreword by Reginald Garrigou-Lagrange. New York: Herder Book, 1949.

FARRELL, Dominic. *The ends of the moral virtues and the first principles of practical reason in Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.

HOLLENBACH, Mary William. *The intellectual and moral virtues and their various relationships*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1959.

JAFFA, Harry V. *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, p. 31-43.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Os seis tipos de bens no Tratado da Felicidade de Tomás de Aquino. *Thaumazein*, v. 16, n. 32, 2023, p. 25-41.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024.

SELLÉS, Juan Fernando. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

A PRUDÊNCIA ADQUIRIDA NA SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

ACQUIRED PRUDENCE IN THE SUMMA THEOLOGIAE OF THOMAS AQUINAS

Data de aceite: 02/01/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Competentes estudiosos de Tomás de Aquino têm se dedicado a estudar como ele concebe a existência das virtudes morais adquiridas e a relação entre estas e as virtudes morais infusas. Neste artigo, não será o meu interesse estudar como as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas existem na vida de uma pessoa cristã. Entretanto, eu procurarei examinar como Tomás concebe a existência da prudência adquirida nas pessoas que nunca receberam nenhuma virtude cristã, como a fé, a esperança e a caridade. Para fazer isso, examinarei, na *Suma de Teologia*, um texto do Tratado dos Hábitos e Virtudes, um do Tratado da Caridade, e alguns do Tratado da Prudência. Como contribuição específica, colocarei em destaque a noção de fim, que aparece muitas vezes em todos esses textos e é muito esclarecedora. Assim, na primeira seção, apresentarei uma leitura bem próxima da tradução em português de tais textos. Na segunda seção, apresentarei a minha interpretação desses textos. E na conclusão, apresentarei as teses que terei inferido sobre a prudência adquirida.

PALAVRAS-CHAVE: Prudência; Caridade; Fim; Virtude adquirida; Virtude pagã.

ABSTRACT: Competent scholars of Thomas Aquinas have dedicated themselves to studying how he conceives of the existence of the acquired moral virtues and the relation between the latter and the infused moral virtues. In this article, it will not be my interest to study how the infused moral virtues and the acquired moral virtues exist in the life of a Christian person. However, I will seek to examine how Thomas conceives of the existence of the acquired prudence in the people who have never received any Christian virtue, such as faith, hope, and charity. To do this, I will examine, in the *Summa Theologiae*, a text from the Treatise on Habits and Virtues, one from the Treatise on Charity, and some from the Treatise on Prudence. As a specific contribution, I will highlight the notion of end, which appears many times in all these texts and is very illuminating. Thus, in the first section, I will present a very close reading of the Portuguese translation of such texts. In the second section, I will present my interpretation of those texts. And in the conclusion, I will present the theses that I will have inferred about the acquired

prudence.
KEYWORDS: Prudence; Charity; End; Acquired virtue; Pagan virtue.

1 I INTRODUÇÃO

Competentes estudiosos de Tomás de Aquino têm se dedicado a estudar como ele concebe a existência das virtudes morais adquiridas e a relação entre estas e as virtudes morais infusas. Para Tomás, as virtudes morais são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, e elas são conexas entre si, com certa prioridade da prudência, que é a única entre elas que reside no intelecto. No entanto, essas virtudes morais podem existir de dois modos: como adquiridas ou como infusas. Neste artigo, não será o meu interesse estudar como as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas existem na vida de uma pessoa cristã[1]. Mas eu procurarei examinar como Tomás concebe a existência da prudência adquirida nas pessoas que nunca receberam nenhuma virtude cristã, como a fé, a esperança e a caridade. Para fazer isso, examinarei, na *Suma de Teologia*[2], um texto do Tratado dos Hábitos e Virtudes, um do Tratado da Caridade, e alguns do Tratado da Prudência. Como contribuição específica, colocarei em destaque a noção de fim, que aparece muitas vezes em todos esses textos e é muito esclarecedora[3]. Vejamos, então, o que alguns estudiosos recentes têm proposto e debatido sobre o tema.

Brian Shanley, em seu artigo de 1999 intitulado *Aquinas on pagan virtue*[4], começa explicando o que Tomás de Aquino entende ser a natureza da virtude moral adquirida. Shanley argumenta que ela é essencialmente a virtude política, a virtude do homem como um ser social ordenado ao bem comum, e que Tomás acreditava que tal virtude foi não só teorizada por pagãos, mas também realmente alcançada. Em outras palavras, Tomás acredita que é possível aos seres humanos alcançar um fim genuinamente bom, uma vida de virtude política na cidade, através de seus próprios recursos autônomos. Entretanto, Tomás é cuidadoso em qualificar a sua avaliação da virtude pagã como um tipo imperfeito de virtude, pois ela não envolve uma ordenação do homem ao seu fim último: Deus. É necessário enfatizar logo de início que Tomás sustenta que o homem tem um e apenas um fim: a visão beatífica de Deus. Não há dois fins humanos, um natural e o outro sobrenatural, como às vezes se pensa segundo errôneas interpretações sobre Tomás. Então, quando Tomás argumenta pela realidade da virtude política pagã, ele não a vê como a realização do fim natural do homem, mas como o bem ótimo alcançável pelos seres humanos sem

1 Angela McKay Knobel expõe as várias maneiras de entender como Tomás de Aquino vê a relação entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã. Sobre isso, ver: KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618; e KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

2 AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

3 Útil para este artigo é um outro artigo que explica todos os vários sentidos que a noção de fim possui na questão 47 do Tratado da Prudência de Tomás de Aquino; ver RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, pp. 31-43.

4 SHANLEY, Brian J. Aquinas on pagan virtue. *The Thomist*, v. 63, n. 4, 1999, pp. 553-577.

a graça. Quando se trata do movimento na direção de nosso verdadeiro fim, Deus, nós somos incapazes de agir autonomamente por causa da Queda. Aqui, o tema agostiniano da necessidade da graça emerge. Tomás sustenta que qualquer ordenação moral efetiva para Deus só pode ser o resultado da graça. Por fim, Shanley argumenta que o tipo de realização incorporada na vida da virtude política pagã não deve ser entendida como uma ordem moral independente da economia da graça, mas como a preparação para a graça que já está sob a influência da graça.

Thomas Osborne, em seu artigo de 2003 intitulado *The Augustinianism of Thomas Aquinas's moral theory*[5], argumenta que, embora o entendimento que Tomás tem sobre a virtude moral seja mais desenvolvido do que aquele que Agostinho tem, Tomás e Agostinho concordam em dois pontos centrais: (1) os humanos sem a graça são incapazes de cumprir até mesmo as suas obrigações naturais, e (2) alguém sem a graça não pode possuir o mesmo tipo de virtude moral adquirida perfeita que pode ser possuída por alguém com a graça.

Angela McKay Knobel, em seu artigo de 2005 intitulado *Prudence and acquired moral virtue*[6], defende que uma leitura cuidadosa dos textos pertinentes de Tomás (por exemplo, *Suma de Teologia*, I-II, q. 65, e II-II, q. 47) indica que Tomás acredita que as virtudes morais adquiridas, conectadas pela prudência adquirida, podem existir sem a graça.

Thomas Osborne, em seu artigo de 2007 intitulado *Perfect and imperfect virtues in Aquinas*[7], argumenta que a prudência adquirida e as virtudes morais adquiridas não podem existir perfeitamente em alguém que não tem a graça.

Angela McKay Knobel, em seu artigo de 2011 intitulado *Aquinas and the pagan virtues*[8], defende que o pagão pode possuir virtudes genuínas, mas imperfeitas, que são conectadas pela prudência adquirida.

E David Decosimo, em seu livro de 2014 intitulado *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*[9], nota que muitos de nós nos perguntamos como entender as aparentes virtudes morais daqueles que têm visões diferentes da vida ética ou diferentes comprometimentos religiosos. Este livro se volta para o teólogo medieval cristão Tomás de Aquino para buscar explicações. O livro argumenta que Tomás mostra como podemos receber o "de fora" e sua virtude como uma expressão da nossa distinta visão e não como uma traição dela. O livro mostra como Tomás, regido por um comprometimento cristão com a caridade e especialmente informado por Agostinho, sintetizou elementos agostinianos e aristotélicos para construir uma ética que faz justiça, no amor, aos "de dentro" e aos

5 OSBORNE, Thomas M. The Augustinianism of Thomas Aquinas's moral theory. *The Thomist*, v. 67, n. 2, 2003, pp. 279-305.

6 KNOBEL, Angela McKay. Prudence and acquired moral virtue. *The Thomist*, v. 69, n. 4, 2005, pp. 535-555.

7 OSBORNE, Thomas M. Perfect and imperfect virtues in Aquinas. *The Thomist*, v. 71, n. 1, 2007, pp. 39-64.

8 KNOBEL, Angela McKay. Aquinas and the pagan virtues. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 3, 2011, pp. 339-354.

9 DECOSIMO, David. *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

"de fora". Decosimo oferece a primeira análise sobre o tema da virtude pagã em Tomás de Aquino e uma reinterpretação da ética de Tomás, enquanto fornece um modelo para os nossos esforços de articular uma hospitalidade veraz e fazer ética em nosso mundo pluralista e globalizado.

Assim, na primeira seção deste artigo, farei uma leitura bem próxima da tradução em português dos textos pertinentes da *Suma de Teologia*. Na segunda seção, exporei a minha interpretação desses textos. E na conclusão, apresentarei as teses que terei inferido sobre a prudência adquirida.

2 | OS TEXTOS SOBRE A CARIDADE E A PRUDÊNCIA

No Tratado dos Hábitos e Virtudes, questão 65, artigo 2, pergunta-se: as virtudes morais podem existir sem a caridade? Tomás responde da seguinte maneira. As virtudes morais, enquanto obram um bem em ordem a um **fim** que não excede a capacidade natural humana, podem ser adquiridas pelos atos humanos. E assim adquiridas, podem existir sem a caridade, como existiram em muitos pagãos. Mas enquanto obram um bem em ordem ao **fim** último sobrenatural, assim possuem, perfeita e verdadeiramente, a razão de virtude e não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. E essas virtudes morais não podem existir sem a caridade[10].

Como foi dito antes, as outras virtudes morais não podem existir sem a prudência e esta não pode existir sem aquelas, visto que as virtudes morais é que nos põem bem dispostos em relação a certos **fins**, dos quais procede a razão da prudência. Mas para a reta razão da prudência requer-se muito mais que o homem proceda bem em relação ao **fim** último, o que é feito pela caridade, do que em relação aos outros **fins**, o que é feito pelas virtudes morais. Do mesmo modo, na ordem especulativa, a razão reta necessita sobremaneira do primeiro princípio indemonstrável, a saber, "coisas contraditórias não são simultaneamente verdadeiras". Fica, então, claro que nem a prudência infusa pode existir sem a caridade nem, por conseguinte, as demais virtudes morais, que não podem existir sem a prudência[11].

É evidente, pois, pelo que foi dito, que só as virtudes infusas são perfeitas, e devem ser chamadas simplesmente virtudes, porque ordenam bem o homem ao **fim** simplesmente último. As outras virtudes, ou seja, as adquiridas, são virtudes sob certo aspecto e não simplesmente, porque ordenam bem o homem a um **fim** último em algum gênero, mas não

10 I-II, q. 65, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt.

11 I-II, q. 65, a. 2, co.: Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

ao **fim** simplesmente último. Daí, sobre aquela passagem da Carta aos Romanos: "Tudo o que não procede da fé é pecado", vem o comentário da Glosa de Agostinho: "Onde falta o conhecimento da verdade, é falsa a virtude, ainda que acompanhada de bons costumes"[12].

Entretanto, a primeira objeção diz que está escrito no livro das Sentenças de Próspero que "todas as virtudes, à exceção da caridade, podem ser comuns aos bons e aos maus". Mas no mesmo livro se diz que "a caridade não pode existir senão nos bons". Logo, é possível ter as outras virtudes sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que as virtudes aí são consideradas em sua razão imperfeita. Se, de outro modo, se toma a virtude moral segundo a razão perfeita de virtude, nesse sentido ela torna bom a quem a tem e, por isso, não pode existir nos maus[13].

A segunda objeção diz que as virtudes morais podem ser adquiridas pelos atos humanos, como se diz no livro II da Ética. Mas a caridade só pode ser possuída por infusão, conforme a palavra da Carta aos Romanos: "O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado". Logo, as outras virtudes podem ser possuídas sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que o argumento vale para as virtudes morais adquiridas[14].

E a terceira objeção diz que as virtudes morais estão ligadas entre si enquanto dependentes da prudência. Mas a caridade não depende da prudência e até a supera, segundo diz a Carta aos Efésios: "O amor de Cristo sobrepuja todo o conhecimento". Logo, as virtudes morais não estão ligadas à caridade e podem existir sem ela. Em resposta, Tomás afirma que, embora a caridade supere a ciência e a prudência, a prudência depende da caridade, como foi dito, e, por conseguinte, também as demais virtudes morais infusas[15].

No Tratado da Caridade, questão 23, artigo 7, pergunta-se: sem a caridade, pode existir alguma verdadeira virtude? Tomás responde da seguinte maneira. A virtude se ordena para o bem, como se disse antes. Mas o bem principalmente é **fim**, pois os meios só são chamados bons em relação ao **fim**. Portanto, assim como há dois tipos de **fins**, o último e o próximo, assim também há dois tipos de bens: o último e universal e o próximo e particular. O bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme diz o Salmo: "Quanto a mim, unir-me a Deus é o meu bem". A isto o homem se ordena pela caridade. Quanto ao bem secundário e, por assim dizer, particular do homem, ele pode ser duplo: um, que é o verdadeiro bem, por ser ordenável em si ao bem principal, que é o **fim** último; outro,

12 I-II, q. 65, a. 2, co.: Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV super illud, omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa Augustini, ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.

13 I-II, q. 65, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

14 I-II, q. 65, a. 2, ad 2: Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

15 I-II, q. 65, a. 2, ad 3: Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est. Et per consequens, omnes virtutes morales infusae.

que é um bem aparente e não verdadeiro, porque se desvia do bem final[16].

Fica claro, portanto, que a virtude simplesmente verdadeira é aquela que se ordena ao bem principal do homem; assim Aristóteles definiu a virtude: “A disposição do perfeito para o ótimo”. Assim, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade. Mas, se se considera a virtude enquanto se ordena a um **fim** particular, pode-se então dizer que existe alguma virtude sem caridade, enquanto ela for ordenada a um bem particular[17].

Se, entretanto, esse bem particular não for um verdadeiro bem, mas um bem aparente, também a virtude ordenada para ele não será uma verdadeira virtude, mas uma falsa semelhança de virtude. Diz, com efeito, Agostinho: “Não é verdadeira virtude a prudência dos avaros, que buscam todos os tipos de lucros; ou a justiça dos avaros, que despreza os bens alheios com medo de perdas mais graves; nem a temperança dos avaros, que os faz reprimir o apetite da luxúria, que lhes custa caro; e nem a força dos avaros, que, segundo disse Horácio, para fugir da pobreza, os conduz pelo mar, pelas pedras e pelo fogo”. Mas se esse bem particular for um bem verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, será certamente verdadeira a virtude, porém imperfeita, a não ser que ela se refira ao bem final e perfeito. Assim, uma virtude simplesmente verdadeira não pode existir sem a caridade[18].

No entanto, a primeira objeção diz que é propriedade da virtude a realização de atos bons. Mas os que não têm caridade realizam certos atos bons, como vestir os nus, alimentar os famintos, etc. Logo, pode haver uma verdadeira virtude sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que os atos de quem não tem caridade podem ser de dois modos. De um modo, ele pode agir em razão de sua falta de caridade, por exemplo: quando ele realiza alguma coisa em dependência dessa falta de caridade; um ato desse gênero é sempre mau. Agostinho chega a dizer que o ato do infiel, como tal, é sempre pecado, mesmo que vista um nu, ou pratique qualquer ato semelhante, se ele o fizer tendo como **fim** a sua infidelidade. De outro modo, mesmo não tendo a caridade, ele pode agir não em razão de não ter caridade, mas por força de algum outro dom de Deus que possua:

16 II-II, q. 23, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.

17 II-II, q. 23, a. 7, co.: Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum.

18 II-II, q. 23, a. 7, co.: Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

a fé, a esperança ou mesmo algum bem natural que não tenha sido totalmente eliminado pelo pecado, como se disse antes. Nesse caso, ainda que sem caridade, um ato pode ser genericamente bom, mas não perfeitamente bom, por lhe faltar a ordenação devida ao **fim** último[19].

A segunda objeção diz que a caridade não pode existir sem a fé, pois, segundo o Apóstolo, ela procede “de uma fé sem fingimento”. Mas os infiéis podem praticar a verdadeira castidade, coibindo a concupiscência, e a verdadeira justiça, julgando com retidão. Logo, pode existir uma verdadeira virtude sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que o **fim** é na ação o que o princípio é no conhecimento especulativo. Assim como não pode haver ciência simplesmente verdadeira sem uma reta avaliação do princípio primeiro e indemonstrável, assim também não pode haver simplesmente justiça verdadeira ou castidade verdadeira se faltar a ordenação devida para o **fim**, produzida pela caridade, embora alguém se comporte com retidão em tudo o mais[20].

E a terceira objeção diz que a ciência e a arte, segundo o livro VI da Ética, são virtudes. Mas elas se encontram entre os pecadores, que não têm a caridade. Logo, uma verdadeira virtude pode existir sem a caridade. Em resposta, Tomás afirma que a ciência e a arte visam, por razão própria, um bem particular e não o **fim** último da vida humana, como é o caso das virtudes morais, que tornam o homem simplesmente bom, como se disse antes. Portanto, não se trata do mesmo argumento[21].

No Tratado da Prudência, questão 47, artigo 2, pergunta-se: a prudência pertence somente à razão prática ou também à razão especulativa? Tomás responde da seguinte maneira. Como diz Aristóteles, “é próprio do prudente o poder aconselhar bem”. O conselho versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um **fim**. Mas a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática[22].

Entretanto, uma objeção (a primeira) diz que está escrito no livro dos Provérbios: “Para o homem, a prudência é sabedoria”. Mas a sabedoria consiste principalmente na contemplação. Portanto, também a prudência. Em resposta, Tomás afirma que a sabedoria

---

19 II-II, q. 23, a. 7, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis. Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

20 II-II, q. 23, a. 7, ad 2: Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

21 II-II, q. 23, a. 7, ad 3: Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

22 II-II, q. 47, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

considera a causa simplesmente mais elevada. Por isso, a consideração da causa mais elevada, em um gênero qualquer, pertence à sabedoria dentro desse gênero. E no gênero dos atos humanos, a causa mais elevada é o **fim** comum de toda a vida humana. Este é o **fim** que a prudência busca, dado que, como diz Aristóteles, assim como o que raciocina corretamente em vista de um **fim** particular, por exemplo, a vitória, dizemos que é prudente, não simplesmente, mas neste gênero bélico, assim também o que raciocina bem a respeito de todo o bem viver, dizemos que é simplesmente prudente. A prudência é, portanto, sabedoria a respeito das coisas humanas; não sabedoria simplesmente, por não versar sobre a causa simplesmente mais elevada, mas trata do bem humano, e o homem não é o melhor entre aquelas coisas que existem. Por isso se diz, na passagem citada, que a prudência é "sabedoria para o homem", e não sabedoria simplesmente[23].

Ainda no Tratado da Prudência, questão 47, artigo 13, pergunta-se: pode haver prudência nos pecadores? Tomás responde da seguinte maneira. A prudência pode ter três sentidos. Há, com efeito, uma prudência falsa, ou por semelhança. Como o homem prudente é aquele que dispõe acertadamente o que deve ser feito em vista de um **fim** bom, todo aquele que dispõe em vista de um **fim** mau algumas coisas conformes a este **fim** possui uma falsa prudência, na medida em que toma como **fim** não um bem verdadeiro, mas uma semelhança de bem; é assim que se fala de um bom ladrão. Desta forma, pode-se, por semelhança, chamar prudente o ladrão que descobre caminhos convenientes para roubar. E tal é a prudência de que fala o Apóstolo: «A prudência da carne é morte»; aquela que estabelece seu **fim** último no prazer da carne[24].

A segunda prudência é verdadeira, porque encontra os caminhos adequados ao **fim** verdadeiramente bom, mas é imperfeita por dois motivos. Primeiro, porque este bem que ela toma como **fim** não é **fim** comum de toda a vida humana, mas de alguma coisa especial. Por exemplo, aquele que descobre os caminhos apropriados para fazer comércio ou navegar é chamado negociante ou marinheiro prudente. O segundo motivo é que falta aqui o ato principal da prudência. É o caso daquele que delibera com acerto e julga retamente, mesmo a respeito daquilo que concerne à vida toda, mas não comanda eficazmente[25].

---

23 II-II, q. 47, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

24 II-II, q. 47, a. 13, co.: Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

25 II-II, q. 47, a. 13, co.: Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel

A terceira prudência, verdadeira e perfeita ao mesmo tempo, é aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do **fim** bom de toda a vida. Somente essa é chamada prudência simplesmente. Ela não pode se encontrar nos pecadores. Mas a primeira só se encontra neles. Quanto à prudência imperfeita, ela é comum aos bons e aos maus, sobretudo aquela que é imperfeita em razão de seu **fim** particular. Pois a que é imperfeita por deficiência do ato principal também só se encontra nos maus[26].

No entanto, a primeira objeção argumenta que o Senhor diz: "Os filhos deste mundo são mais prudentes do que os filhos da luz em sua geração". Mas os filhos do mundo são pecadores. Logo, pode haver prudência nos pecadores. Em resposta, Tomás afirma que aquela palavra do Senhor é entendida em relação à primeira prudência. Assim, não se diz que sejam prudentes simplesmente, mas que o são "em sua geração"[27].

A segunda objeção diz que a fé é uma virtude mais nobre que a prudência. Mas pode haver fé nos pecadores. Logo, também a prudência. Em resposta, Tomás afirma que a fé não comporta uma conformidade das ações retas com o apetite, mas a razão da fé consiste somente no conhecimento. A prudência inclui a ordem ao apetite reto. Seja porque os princípios da prudência são os **fins** práticos, cuja avaliação reta é dada pelos hábitos das virtudes morais, que tornam reto o apetite. Daí se deduz que não há prudência sem as virtudes morais, como foi demonstrado antes. Seja ainda porque a prudência comanda as ações retas, o que não é possível sem o apetite reto. Portanto, mesmo que a fé seja mais nobre que a prudência por causa do objeto, a prudência, por sua razão, se opõe mais ao pecado, que procede de um apetite pervertido[28].

E a terceira objeção argumenta que Aristóteles diz: "O ato que se atribui principalmente ao prudente é deliberar acertadamente». Mas muitos pecadores têm bom conselho. Logo, muitos pecadores possuem a prudência. Em resposta, Tomás afirma que os pecadores podem muito bem ser homens de bom conselho em vista de um **fim** mau ou de um bem particular. Mas, com relação ao **fim** bom de toda a vida, eles não são homens de bom conselho, porque não levam seu bom conselho até o efeito. Assim, eles não têm a prudência, que só versa sobre o bem; mas, como diz Aristóteles, encontra-se neles a deinótica, isto é, certa habilidade natural que se presta tanto ao bem como ao mal; ou a

---

ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit.

26 II-II, q. 47, a. 13, co.: Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

27 II-II, q. 47, a. 13, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod illud verbum domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes in generatione sua.

28 II-II, q. 47, a. 13, ad 2: Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

astúcia, que se presta somente ao mal. Nós a chamamos, há pouco, falsa prudência ou prudência da carne[29].

E ainda no Tratado da Prudência, questão 47, artigo 14, pergunta-se: a prudência se encontra em todos os que têm a graça? Tomás responde da seguinte maneira. As virtudes são necessariamente conexas, de sorte que quem possui uma possui todas, como se mostrou anteriormente. Mas quem quer que possua a graça possui a caridade. Assim, ele possui necessariamente todas as outras virtudes. Deste modo, a prudência sendo uma virtude, como já foi demonstrado, também deve ser possuída por ele[30].

Entretanto, a primeira objeção diz que a prudência requer certa habilidade pela qual se saiba prover corretamente às ações a serem feitas. Mas muitos que têm a graça são desprovidos de uma tal habilidade. Logo, nem todos os que têm a graça têm a prudência. Em resposta, Tomás afirma que há duas espécies de habilidades. Uma é suficiente para aquilo que é necessário para a salvação. E esta habilidade é dada a todos aqueles que possuem a graça, a quem "a sua unção ensina a respeito de tudo". Porém, há outra habilidade mais completa, pela qual alguém é capaz de prover a si mesmo e aos outros, não somente quanto àquilo que é necessário para a salvação, mas também quanto a tudo o que tem relação com a vida humana. E uma tal habilidade não se encontra em todos os que possuem a graça[31].

A segunda objeção diz que se chama prudente o homem de bom conselho. Mas muitos que têm a graça não são pessoas de bom conselho, mas têm necessidade de serem dirigidos pela deliberação de outro. Logo, nem todos os que têm a graça têm a prudência. Em resposta, Tomás afirma que aqueles que têm necessidade de serem dirigidos pelo conselho de outros sabem pelo menos se conduzir, se têm a graça, enquanto recorrem aos conselhos de outros e discernem os bons conselhos dos maus[32].

E a terceira objeção argumenta que Aristóteles diz: "Não consta que os jovens sejam prudentes". Mas muitos jovens possuem a graça. Logo, a prudência não se encontra em todos os que têm a graça. Em resposta, Tomás afirma que a prudência adquirida é causada pela repetição dos atos; portanto, "para sua aquisição, é necessária a experiência e o tempo", como se diz no livro II da Ética, e não pode encontrar-se nos jovens nem

29 II-II, q. 47, a. 13, ad 3: Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum, sed sicut philosophus dicit, in VI Ethic., est in talibus deinotica idest naturalis industria, quae se habet ad bonum et ad malum; vel astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

30 II-II, q. 47, a. 14, co.: Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

31 II-II, q. 47, a. 14, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos unctio docet de omnibus, ut dicitur I Ioan. II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

32 II-II, q. 47, a. 14, ad 2: Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

atualmente, nem habitualmente. Mas a prudência dada com a graça é causada por infusão divina. Por isso, já se encontra nas crianças batizadas que não chegaram ao uso da razão, como hábito, não enquanto ato, como nos dementes. Nos que têm o uso da razão se encontra também em ato com respeito às coisas necessárias para a salvação; e pelo exercício ela merece o aumento até chegar à perfeição, como as outras virtudes. Por isso o Apóstolo diz: “O alimento sólido é para os adultos que, em virtude do costume, têm os sentidos exercitados no discernimento do bem e do mal”[33].

3 I INTERPRETAÇÃO DOS TEXTOS

No texto do Tratado dos Hábitos e Virtudes, eu encontro as seguintes teses essenciais. Há dois tipos de virtudes morais: as adquiridas e as infusas[34]. As virtudes morais adquiridas realizam um bem ordenado a um **fim** que não excede a capacidade natural humana e, por isso, podem ser adquiridas pelo mero exercício de atos humanos. Essas virtudes podem existir sem a caridade, como existiram em muitos pagãos. Porém, as virtudes morais infusas realizam um bem ordenado ao **fim** último sobrenatural e, por isso, não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. Somente as virtudes morais infusas têm a razão perfeita e verdadeira de virtude e elas não podem existir sem a caridade.

As virtudes morais (justiça, fortaleza e temperança) são necessariamente conexas com a prudência e a prudência é necessariamente conexa com as virtudes morais[35]. A caridade faz com que o homem se relacione bem com o **fim** último sobrenatural, ao passo que as virtudes morais fazem com que o homem se relacione bem com os outros **fins**, que não excedem a capacidade natural humana. A prudência infusa e as virtudes morais infusas são conexas entre si e não existem sem a caridade.

As virtudes morais infusas são chamadas de virtudes simplesmente, ao passo que as virtudes morais adquiridas são chamadas de virtudes sob certo aspecto, porque ordenam o homem a um **fim** último em algum gênero, mas não ao **fim** simplesmente último.

As virtudes morais das quais Aristóteles fala na *Ética* a *Nicômaco* são as virtudes morais adquiridas.

No texto do Tratado da Caridade, eu encontro as seguintes teses essenciais. Há dois tipos de bens: o último, que é universal e principal, e o próximo, que é particular. O homem

33 II-II, q. 47, a. 14, ad 3: Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et apostolus dicit, ad Heb. V, quod perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.
34 Sobre a distinção que Tomás faz entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas, pode-se ver: *Suma de Teologia*, I-II, q. 63.
35 Sobre a conexão necessária que Tomás afirma existir entre a prudência e as outras virtudes morais, pode-se ver: *Suma de Teologia*, I-II, q. 65, a. 1.

se ordena ao bem último e principal pela caridade. Mas há dois tipos de bens particulares: o verdadeiro e o aparente. O bem verdadeiro é ordenável em si ao bem principal, mas o bem aparente se desvia do bem principal.

A virtude que se ordena ao bem principal do homem é chamada de virtude simplesmente verdadeira e ela não pode existir sem a caridade. Mas a virtude que se ordena a um **fim** particular pode existir sem a caridade.

Entretanto, a virtude que se ordena a um bem particular aparente não é verdadeira, mas é uma falsa semelhança de virtude. Mas a virtude que se ordena a um bem particular verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, é uma virtude verdadeira, mas imperfeita. Porém, esta virtude pode se tornar verdadeira e perfeita, desde que se refira ao bem final e perfeito.

A pessoa que não tem a caridade pode realizar dois tipos de atos. O ato que ela realiza tendo como **fim** a sua infidelidade é sempre mau. Mas o ato que ela realiza em razão de algum dom de Deus, como a fé, a esperança ou algum bem natural que possua, é um ato genericamente bom, mas não perfeitamente bom.

Nos textos do Tratado da Prudência, eu encontro as seguintes teses essenciais. Consideremos o texto do artigo 2 da questão 47. A sabedoria é considerar a causa mais elevada em um gênero qualquer. No gênero dos atos humanos, a causa mais elevada é o **fim** comum de toda a vida humana. E este é o **fim** que a prudência busca, pois, segundo Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*, o homem que raciocina bem em vista de um **fim** particular, como a vitória, é prudente no gênero das coisas bélicas, mas não simplesmente, ao passo que o homem que raciocina bem em vista de todo o bem viver é prudente simplesmente. Portanto, a prudência é a sabedoria a respeito das coisas humanas[36].

Consideremos o texto do artigo 13 da questão 47. Existem três tipos de prudência. A prudência falsa é aquela pela qual um homem dispõe em vista de um **fim** mau, ou seja, em vista de uma semelhança de bem. Ela só se encontra nos pecadores[37]. A prudência verdadeira, mas imperfeita, é dupla: uma é aquela pela qual um homem toma como **fim** não o **fim** comum de toda a vida humana, mas um **fim** particular, como negociar ou navegar, e ela pode se encontrar nos bons e nos maus; ao passo que a outra é aquela pela qual um homem delibera e julga retamente, mas não comanda eficazmente, e ela só se encontra nos maus. E a prudência verdadeira e perfeita é aquela pela qual um homem delibera,

36 O conceito de "fim comum de toda a vida humana" é importantíssimo. Neste texto sob exame, Tomás indica que o autor desse conceito é Aristóteles (*Ética* a *Nicômaco*, livro VI, capítulo 5). Ou então, poderíamos dizer que Tomás cria tal conceito para explicar o texto de Aristóteles. Seja como for, Tomás indica que um pagão como Aristóteles entenderia o que significa dizer que a prudência busca o "fim comum de toda a vida humana". Ademais, é importante assinalar que Tomás não identifica "o fim comum de toda a vida humana" com o fim último sobrenatural do homem, que é a visão da essência divina. Na *Suma Contra os Gentios* (livro 3, capítulo 35), Tomás demonstra que "a felicidade última não está no ato da prudência", e assim mostra a diferença entre o fim buscado pela prudência e o fim simplesmente último do homem. Sobre isso, pode-se ver também: *Suma de Teologia*, I-II, q. 3, a. 5.

37 Podemos assinalar que Tomás trata dos vícios que se opõem à prudência por semelhança com ela na *Suma de Teologia*, II-II, q. 55, onde Tomás se baseia mais nas Sagradas Escrituras e nos santos padres.

julga e comanda retamente em vista do **fim** bom de toda a vida[38], e esta é a prudência simplesmente, e não pode se encontrar nos pecadores[39].

A prudência se opõe mais do que a fé ao pecado, pois ela requer o apetite reto, visto que ela é necessariamente conexa com as virtudes morais, que tornam reto o apetite, e ela inclui o ato do comando, que só se realiza com o apetite reto.

Consideremos o texto do artigo 14 da questão 47[40]. A prudência infusa é possuída por todos os que têm a graça, porque quem tem a graça tem a caridade, e todas as virtudes morais infusas, incluindo a prudência, não podem existir sem a caridade.

Quem tem a graça tem uma habilidade para providenciar para si mesmo aquilo que é necessário para a salvação. Mas, entre os que têm a graça, nem todos têm a habilidade mais completa, pela qual uma pessoa é capaz de providenciar para si mesma e para os outros não só aquilo que é necessário para a salvação, mas também tudo o que tem relação com a vida humana.

Quem tem a graça é capaz de, no mínimo, recorrer ao conselho de outros e discernir os bons conselhos e os maus.

A prudência adquirida, que é causada pelo mero exercício dos atos humanos, não pode encontrar-se nos jovens, nem em ato, nem em hábito. Mas a prudência infusa se encontra em hábito, mas não em ato, nas crianças batizadas que não chegaram ao uso da razão. E a prudência infusa se encontra também em ato naqueles que têm o uso da razão, com respeito às coisas necessárias para a salvação.

4 I CONCLUSÃO

Finalmente, tendo em vista todos os textos interpretados acima, eu proponho as seguintes teses. A prudência adquirida, que é necessariamente conexa com as outras virtudes morais adquiridas (justiça, fortaleza e temperança), realiza um bem ordenado a um **fim** que não excede a capacidade natural humana e pode ser adquirida pelo mero exercício de atos humanos. Ela pode existir sem a caridade, como existiu em muitos pagãos. As virtudes das quais Aristóteles trata na *Ética* a *Nicômaco*, incluindo a prudência, são as virtudes adquiridas. Elas são chamadas de virtudes sob certo aspecto, e não de virtudes simplesmente, porque não ordenam o homem ao **fim** simplesmente último.

A prudência adquirida pode ser chamada de virtude verdadeira, mas imperfeita, pois se ordena a um bem verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, mas

38 É necessário saber que, no artigo 8 da questão 47, Tomás já havia estabelecido que os três atos da prudência são a deliberação, o julgamento e o comando, e que o ato principal é o comando. E aquele artigo 8 indica que se fundamenta no livro VI da *Ética* a *Nicômaco*. Assim, Tomás mostra que um pagão como Aristóteles entenderia a tese que se procura demonstrar ali.

39 Quem tem a prudência adquirida não peca contra a reta razão humana. Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 5, Tomás se dedica a argumentar que "a prudência é a virtude mais necessária à vida humana". E ali, ele afirma que a prudência é ordenada a um "fim devido", sem especificar qual fim seria. Podemos presumir que, para Tomás, todas as espécies subjetivas da prudência, ou seja, a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar (estabelecidas na *Suma de Teologia*, II-II, q. 50), são necessárias à vida humana.

40 Neste texto, não há ocorrência da palavra fim, mas ocorre a palavra "salvação", que é similarmente relevante.

é imperfeita, porque se ordena a um bem próximo e particular, e não ao bem último e principal. Ela pode existir sem a caridade. Entretanto, a preservação da cidade, ou algo assim, é um bem ordenável em si ao bem principal.

A prudência adquirida não pode ser chamada de prudência falsa, pois ela visa um bem verdadeiro. Ademais, a prudência adquirida, tal como examinada por Aristóteles na *Ética* a *Nicômaco*, não é imperfeita nos seguintes sentidos: ela não visa um **fim** particular, mas sim o **fim** comum de toda a vida humana, e nem falha no ato do comando. Para os padrões analíticos que Aristóteles usa na *Ética a Nicômaco* e que Tomás de Aquino, baseado neles, adota na questão 47 do Tratado da Prudência, a prudência adquirida pode ser chamada de verdadeira e perfeita, pois ela delibera, julga e comanda retamente em vista do **fim** comum de toda a vida humana. Ela pode ser chamada de imperfeita apenas no seguinte sentido: na medida em que não ordena o homem ao **fim** último sobrenatural, mas ela é ordenável em si a este **fim**.

Assim, considero a minha posição como próxima das posições de Angela McKay Knobel e David Decosimo.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DECOSIMO, David. *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

KNOBEL, Angela McKay. Aquinas and the pagan virtues. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 3, 2011, pp. 339-354.

KNOBEL, Angela McKay. Prudence and acquired moral virtue. *The Thomist*, v. 69, n. 4, 2005, pp. 535-555.

KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618.

OSBORNE, Thomas M. Perfect and imperfect virtues in Aquinas. *The Thomist*, v. 71, n. 1, 2007, pp. 39-64.

OSBORNE, Thomas M. The Augustinianism of Thomas Aquinas's moral theory. *The Thomist*, v. 67, n. 2, 2003, pp. 279-305.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A prudência e a noção de fim na Suma de Teologia, II-II, questão 47. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, 2021, pp. 31-43.

SHANLEY, Brian J. Aquinas on pagan virtue. *The Thomist*, v. 63, n. 4, 1999, pp. 553-577.

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES

É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedica-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas, com foco na ética. É autor de um livro, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2025

A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2025